"El justo como la palma florecerá"

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

LIBRARY OF PRINCETON
AUG - 7 2013
THEOLOGICAL SEMINARY

Consejo Editorial

Maryse Brisson
Pablo Richard
Elsa Tamez
José Duque
Silvia Regina de Lima Silva
Germán Gutiérrez
Tirsa Ventura
Gabriela Miranda García
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens

Colaboradores

• Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola • François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt • Lilia Solano • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora • Roxana Hidalgo • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley • Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá • José Comblin

Corrección

Guillermo Meléndez

PERIODICALS

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• Gobiernos populares en América Latina y el Caribe: ¿Revoluciones o neorreformismo?.....1
Isabel Rauber
• Medellín-Aparecida: Pre-textos, con-textos y textos 14
Agenor Brighenti
• ¿Modelos o monstruos? Las personas jóvenes presas de las proyecciones patriarcales.....21
Mario Zúñiga Núñez
• Apuntes para repensar la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe.....31
Carlos Enrique Angarita Sarmiento

Gobiernos populares en América Latina y el Caribe: ¿Revoluciones o neorreformismo?

Isabel Rauber[1]

1. La problemática

Las condiciones sociopolíticas, ambientales y económicas predominantes en el mundo capitalista de

[1] Filósofa, directora de la revista *Pasado y Presente XXI*, e integrante del Foro Mundial de las Alternativas.

PER
BT
83.57
.P38
no.137

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2008

Nº 137

MAYO
JUNIO

hoy, imponen a la humanidad —para sobrevivir— la obligada tarea de refundar la civilización humana bajo nuevos cánones, creándola y construyéndola a la vez en el proceso de búsqueda. Esto implica la realización impostergable de diversos, profundos y novedosos procesos de transformación social. Dichos procesos supondrán variados, complejos y prolongados caminos hacia lo nuevo. De conjunto estos procesos conformarán un largo período caracterizado, precisamente, por caminar en medio de certezas e incertidumbres, cambios, marchas y contramarchas, y por las búsquedas y construcciones —de modo integral— de lo nuevo. Este período se identifica tradicionalmente como *transición*, pero, ¿de qué transición se trata?, ¿hacia dónde?, ¿cómo y quiénes la realizarán?

La apuesta de transformación de la sociedad [poder] desde abajo —dimensión política concreta en la que ubico estos planteamientos—, replantea los contenidos, las tareas y las vías de la *transición* hacia lo nuevo (hasta ahora conocida como transición socialista [Marx], o hacia el socialismo [Lenin]). La experiencia histórica de construcción de una sociedad superadora de los males del capitalismo, la conciencia de que es necesario construir nuevos paradigmas de desarrollo orientados a la justicia y equidad social, el cuidado y la preservación de la naturaleza, la necesidad de construir relaciones solidarias y fraternales entre todos los seres humanos, aunada a las crecientes y constantes luchas sociales contra el capitalismo neoliberal actual que se libran en los diversos rincones del planeta, han ido germinando reflexiones profundas acerca de cómo encarar esta problemática; atender a ellas es una prioritaria y necesaria labor.

Se trata de una actualización radical de los paradigmas que hasta hace poco rigieron el pensamiento y la acción revolucionarios para la transformación de la sociedad. Como está claro que no se trata de un cambio que se producirá de modo automático ni mecánico, para nuestra generación este desafío implica definir —teórica y prácticamente— cómo encarar la transición hacia lo nuevo; sin pretender cerrarle el camino creador a la vida social, se impone debatir acerca de los primeros pasos, de las formas y modalidades diversas que se están dando en la realidad, en particular en América Latina y el Caribe, y acerca de los protagonistas, es decir, del sentido y la orientación de tales cambios. A continuación expongo elementos que considero centrales para estimular la reflexión colectiva sobre esto.

2. El concepto de transición, distintas propuestas teóricas y prácticas

• En el pensamiento revolucionario, el concepto de transición emerge ligado a los planteos de Marx acerca del comunismo, de modo particular en los debates referentes al Estado y su posible extinción o abolición luego del derrocamiento revolucionario del poder burgués. En polémica con pensadores y revolucionarios de su época, Marx expuso sus argumentos en torno a la imposibilidad de abolir el Estado. Su desaparición, objetivo del comunismo, requiere —afirmó él— de un proceso de extinción, proceso que se inicia con la revolución (toma del poder) de carácter socialista, que Marx define como período de transición al comunismo.

La transición socialista hacia el comunismo era posible, según Marx, en países con un *capitalismo desarrollado*, condición socioeconómica que constituyó una *premisa central de su propuesta* revolucionaria. De ella se desprendieron otras, que la fortalecían como tal premisa: el carácter internacional de la revolución, la presencia de la clase obrera madura en concentración y organización, sujeto histórico capaz de impulsar el desarrollo revolucionario hacia el socialismo y el comunismo, período en el cual se culminaría el proceso de extinción del Estado socialista y se negaría política y socialmente la propia clase obrera y su ideología como clase e ideología hegemónicas[2]. De ahí que Marx entendiera el proceso de transformación social como una revolución permanente hacia el comunismo. Esto se debía no solo a los cambios ininterrumpidos, sino también a la estimación de que la revolución ocurriría de conjunto o en cadena simultánea en los países desarrollados de Europa, ubicados —por su desarrollo— en la antesala para la revolución socialista.

Al reflexionar hoy sobre los planteamientos de Marx acerca de la transformación social, no puede omitirse que él no vivió la maduración del capitalismo en su conformación imperialista transnacional. No pudo prever entonces, la futura polarización de las riquezas a escala mundial [Samir Amin], y supuso que la situación del desarrollo capitalista europeo podría repetirse en las otras latitudes del planeta, por lo que consideró a ese desarrollo una condición universal para el cambio revolucionario socialista. Tal concepción, aunada a la creencia de que los recursos naturales eran inagotables, contribuyó a que Marx considerara

[2] Con la clase obrera madura políticamente en su conciencia de clase, esto es, consciente de su misión histórica liberadora, la revolución socialista nada más tendría que poner la cabeza encima de los pies: echar a los capitalistas y poner las empresas en mano de los productores y, sobre esa base, construir el Estado y el gobierno revolucionarios. Este era —en apretada síntesis— el sentido de la transición socialista; de ahí en adelante, se abriría un marcado proceso de revolución ininterrumpida hacia el comunismo. En este período, luego de la superación de los intereses particulares capitalistas, se avanzaría en la negación de los intereses particulares de la clase obrera como clase hegemónica. Junto con ello, se hacía cada vez más innecesario el Estado y todo su aparato administrativo, de control y coerción social.

a la riqueza y la abundancia como condiciones para la liberación humanas[3].

• A inicios del siglo XX, el advenimiento de la Primera Guerra Mundial y el surgimiento del imperialismo modificaron las condiciones sociales y políticas de Europa, llevando a otro revolucionario, Lenin, a repensar la propuesta marxiana del cambio social, especialmente en lo referente a las premisas antes mencionadas.

En sus estudios económicos sobre el capitalismo en su fase imperialista, Lenin puso al descubierto las características del imperialismo, tal como este se había conformado en su época. Basándose en su análisis, expuso y argumentó la hipótesis de que el cambio revolucionario no ocurriría de manera conjunta y simultánea en los países capitalistas desarrollados, sino de manera individual en los países atrasados, en concreto en el eslabón más débil de la cadena de la hegemonía imperialista. Este eslabón, de acuerdo con Lenin, radicaba entonces en la Rusia zarista de posguerra. A demostrar prácticamente esta hipótesis dedicó su empeño político, y para ello desarrolló la teoría acerca de la revolución social, la construcción del socialismo (transición al socialismo), y la organización política y social necesarias para concretarlas.

Para Lenin, muchos aspectos de la teoría y la lucha revolucionarias deberían ser redefinidos acorde con las condiciones políticas, sociales y económicas en tiempos del imperialismo en los albores del siglo XX. La cuestión central a tener en cuenta para comprender sus propuestas, es la afirmación de la posibilidad del cambio revolucionario en un país capitalista atrasado en su desarrollo. Como en tal caso —y siempre siguiendo a Marx— no estarían "maduras" las condiciones materiales y espirituales para el socialismo, Lenin se dedicó a buscar y construir teórica y prácticamente los instrumentos posibles para concretar el cambio revolucionario en una sociedad de tales características.

Esto modificó sustantivamente la concepción revolucionaria del cambio social y las prácticas revolucionarias del siglo XX. Me detendré de modo sucinto en los puntos que se relacionan directamente con el tema ahora tratado: la transición.

• Lenin concibió la necesidad de recorrer una etapa previa al socialismo, destinada centralmente a construir las bases materiales (premisas) para el socialismo. Propuso que el cambio revolucionario iniciara un *período de transición al socialismo*: había que llevar a término el desarrollo que el capitalismo (por las razones que fueren) no había llegado a realizar antes de la revolución (sobre todo en el terreno industrial y tecnológico). Se trataba de un período caracterizado por un desarrollo económico de corte capitalista sin capitalistas (marcado por una carrera competitiva con él), regido por el partido de los comunistas, unificado tras una definición político-ideológica socialista. En tales condiciones el partido ejercería la dirección político-estatal y social de modo centralizado. Así —siguiendo los cánones leninistas—, el partido se transformó de instrumento de la clase obrera para conseguir sus objetivos, en *el agente histórico* que "garantizaría" el rumbo del proceso de transición hacia el socialismo y luego hacia el comunismo.

Es interesante destacar que Lenin modificó el planteamiento de Marx, pero no lo contradijo, al contrario, aceptó su definición de cuáles eran las premisas necesarias para una revolución social socialista. En primer lugar, admitió que el desarrollo capitalista es condición (prepara las condiciones) para el socialismo. En segundo —y concatenado a lo anterior—, sostuvo, reafirmó y profundizó la hipótesis de que dentro del capitalismo es imposible iniciar la transformación de la sociedad, cambiar la correlación de fuerzas, construir un poder popular hegemónico alternativo. Reafirmó, por ende, como imprescindible, el corte político revolucionario basado en la "toma del poder", para implantar la dictadura del proletariado, derrocar del poder político y económico a los capitalistas y, a partir de ahí, abocarse a construir las bases (premisas) para el socialismo.

Ciertamente, la postura de Lenin en relación al tema del poder fue un punto diferenciador clave del bolchevismo respecto de las posiciones reformistas de la socialdemocracia de la Segunda Internacional. Esta apelaba a cambios graduales mediante reformas, cambios que no ponían en cuestión el poder del capital y sus representantes, y que —poco a poco— se transformaron en tibias modificaciones o ajustes secundarios del funcionamiento del capitalismo. Renunciando a toda posibilidad (y necesidad) de superar el capitalismo, el reformismo no se propuso construir poder, ni tomarlo; ha hecho del capitalismo su mejor ámbito de existencia y reproducción.

Cuando Lenin se propuso hacer la revolución en un país atrasado y acelerar —mediante ella— la

[3] "...dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder 'insoportable', es decir, en un poder contra el que hay que hacer la revolución, es necesario que [el capitalismo] engendre a una masa de la humanidad como absolutamente 'desposeída' y, a la par con ello ...un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas ...constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella solo se generalizaría la escasez y, por tanto, con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la porquería anterior..." (Marx-Engels, 1976: 34).
Estas reflexiones obligan hoy a una doble lectura: linealmente no pueden aceptarse, pero resulta asimismo importante tomar en cuenta las advertencias de Marx acerca de la escasez, y la imposibilidad de avanzar —en medio de tales condiciones— al socialismo y al comunismo. Como él lo señalara: las miserias acarrean miserias, egoísmos, individualismo, etc.

maduración (construcción) de las premisas para el socialismo, modificó de forma sustantiva el papel de la clase obrera en el proceso revolucionario: esta no había llegado a ser la clase mayoritaria, ni a su más alto grado de desarrollo, concentración, socialización y organización como clase; no había alcanzado —en resumen— su *conciencia de clase para sí*, y no podría, por consiguiente, desempeñar su rol de vanguardia y motor de la historia. Lenin sustituyó entonces el papel político de la clase por el partido, entendido como destacamento de avanzada de la clase (sin la clase) [4]. Para sostener esta hipótesis adoptó el postulado de Kautsky, que sostenía que la clase obrera es incapaz por sí misma de alcanzar su conciencia de clase, por lo que esta le debe ser "inyectada" desde afuera por intelectuales comprometidos y, principalmente, por los cuadros del partido (bolchevique) de "nuevo tipo".

Consecuente con ello, Lenin desarrolló los fundamentos teóricos, políticos y organizativos para la construcción de este tipo de organización política, en extremo centralizada, centralista y verticalista. No vale volver a discutir si ello fue una deformación posterior o no del centralismo democrático, el objetivo ahora no es la crítica del pasado sino el desarrollo del pensamiento crítico actual, que no es lo mismo. Y lo que ocurrió fue que —al reemplazar a la clase en su conciencia, organización y protagonismo social y político real en la construcción de la nueva sociedad— el partido formó una clase obrera seguidista y obediente, que se plegaba a sus decisiones, puesto que ella —supuestamente— "era incapaz" de pensar debido al atraso de su desarrollo y de su conciencia. El paternalismo que esto trajo aparejado fue uno de los grandes daños del proceso, aunque de significación política menor si se tiene en cuenta lo que implicó castrarle a la clase obrera la posibilidad de constituirse en protagonista de la transformación social, sometiéndola a los dictados del partido en nombre de "su" propia ideología, paradójicamente definida por otros desde fuera de la clase. Con ello se reprodujeron las prácticas autoritarias heredadas de las sociedades clasistas anteriores.

En virtud de dicha concepción de la relación partido-clase, se definieron también los roles de las organizaciones "de masas" (la clase obrera, el campesinado pobre y sin tierra, y el conjunto del pueblo oprimido) para el "período de transición al socialismo", el socialismo que existió en el siglo XX: desterrados del protagonismo político, las organizaciones naturales de estos sectores fueron consideradas "correas de transmisión" de las decisiones tomadas por el partido. Y esto se lograba por medio de los núcleos partidistas presentes en las organizaciones obreras y sociales.

Las dinámicas verticalistas que regían las relaciones del partido hacia la clase y la sociedad, se transformaron poco a poco —estimuladas por el ejercicio exclusivo del poder— en dinámicas internas. Urgidos cada vez más por la resolución de los problemas provocados por la necesidad de acelerar el desarrollo industrial, técnico y científico para avanzar al socialismo y, a la vez, competir con el capitalismo occidental, sumado a los golpes producidos por las guerras y a las exigencias de defender y preservar a la revolución del hostigamiento capitalista, los escasos resquicios democráticos que sobrevivían en medio del creciente centralismo en la vida partidaria y social, cedieron ante el *ordeno y mando* ejercido por los funcionarios con jerarquías superiores, método supuestamente *necesario* (y transitorio) para "garantizar" la preservación de la revolución y el cumplimiento de las tareas revolucionarias del momento. Así se fue consolidando el autoritarismo.

El embudo al revés se estableció en poco tiempo, castrando el *leitmotiv* esencial de la revolución: la emancipación de la clase obrera y —junto con ella— de la sociedad toda. Las cadenas de la alienación cambiaron de dueño, pero siguieron estando y apretando, y ahora con mayor fortaleza, debido a la dificultad para identificarlas y eliminarlas, pues fueron profusa y sistemáticamente invisibilizadas por la ideología hegemónica justificadora de las necesidades del poder "revolucionario". Este exigía fidelidad e incondicionalidad hacia el partido, hacia sus dirigentes y sus decisiones. Por consiguiente, quienes criticaron cualquiera de las facetas autoritarias y alienantes del poder ejercido por el partido fueron excluidos de manera sistemática, silenciados, o acusados de vacilantes, revisionistas o contrarrevolucionarios; para ello se usaron también las armas del poder "revolucionario".

Es duro reconocer esa realidad, sobre todo al recordar a los millones de hombres y mujeres que —con disposición y confianza— empeñaron día a día sus vidas en aras de concretar los sueños de emancipación construyendo lo nuevo, sin embargo —precisamente por ello—, no puede obviarse. Reflexionar de modo crítico acerca de las experiencias socialistas del siglo XX resulta, además de un compromiso con la historia de los pueblos, un empeño vital para replantearse hoy la superación del capitalismo, sus vías y métodos, y las formas de organización y participación de los protagonistas fundamentales. En este sentido, está claro que lo relativo a la democracia, la participación y el control populares resultan cuestiones de fondo inherentes a la posibilidad de construir la nueva sociedad y, por tanto, no pueden ser relegadas ni postergadas en ningún momento, bajo ningún argumento.

[4] Era práctica común de ese tipo de partidos cuidar el origen obrero de sus miembros para que este fuera mayoritario en sus filas. Aun así, ello no garantizó tener partidos proletarios. Esto no podía conseguirse con medidas cuantitativas (administrativas), sosteniendo a la vez la concepción piramidal de la organización, por lo que —en los hechos—, funcionalmente, en la ideología y la política de tales partidos poco influyó el origen de clase de sus integrantes.

• Es necesario recabar en la historia todas las enseñanzas posibles y, al mismo tiempo, estar a la altura de las exigencias que los tiempos actuales le imponen al accionar político socio-transformador.

El siglo XXI coincide con el inicio de una nueva época histórica, que se evidenció abruptamente con la caída y desaparición del campo socialista mundial y el fin de la confrontación Este-Oeste, y con la irrupción de la revolución tecnológica, la robótica, la informática, entre tantos otros descubrimientos y desarrollos científico-técnicos. Se caracteriza por la ofensiva ideológica global del poder del capital, orientada a la estructuración y consolidación de un mundo unipolar hegemonizado por el imperialismo estadounidense erigido en gendarme mundial del capitalismo.

La voracidad creciente del capital transnacional, concentrado mundialmente cada vez más, unida a la globalización de sus intereses, alimentan la búsqueda creciente y constante de artimañas jurídicas, institucionales y políticas que justifiquen y faciliten el sometimiento y avasallamiento de los derechos y las libertades humanas, sociales, políticas y culturales en cualquier parte del planeta Tierra donde el poder entienda o sospeche que se obstaculice —o se pudiera en algún momento obstaculizar— la concreción de sus proyectos. Para ello el poder hegemónico del capital ha creado, modificado —y aún sigue modificando— sus instrumentos internacionales, ha dictado sus leyes y ha establecido —junto con los no-límites legales de su accionar— los límites de los otros, en concreto, los del Sur.

Ante esta realidad y modalidad de existencia y ejercicio del poder avasallador del capital —que apela a la agresión militar si es preciso—, teniendo en cuenta que el paradigma de desarrollo capitalista trae consigo la destrucción de la sociedad y la naturaleza, vale decir, de la civilización humana; teniendo en cuenta los graves problemas ecológicos-naturales-ambientales existentes, el agotamiento de los recursos naturales, en particular de las fuentes de energía; teniendo en cuenta la existencia de problemas globales como el hambre y la pobreza crecientes, la proliferación de enfermedades, el analfabetismo, la explotación infantil, la sobrecarga de trabajo y explotación de las mujeres, la alienación, el consumismo hedonista, el estrés social, el abandono de los ancianos, etcétera; teniendo en cuenta —además— la experiencia socialista del siglo XX, sus logros y sus errores, una interrogante crece: ¿Es posible realmente construir otro mundo? ¿Cómo pensar la transformación social? [5] ¿Cuál es *el tipo de poder* que podría responder a las necesidades democráticas, participativas y emancipadoras de los oprimidos? ¿Cuál es el papel de los movimientos sociales, de los pueblos y sus organizaciones en la creación-realización de esa apuesta estratégica?

3. Comenzar a transformar la sociedad desde las entrañas del capitalismo

En la América Latina y el Caribe posteriores a la implantación del modelo neoliberal y la aplicación de sus "planes estructurales de ajuste", se desataron intensos procesos de resistencia popular protagonizados —en lo fundamental— por actores sociales que repudiaron la realidad en la que los situó el sistema; de ellos emergieron novedosos, numerosos y diversos movimientos sociales: el de los *sin tierra* de Brasil, el de los cocaleros del Chapare, el de los indígenas de Chiapas, de Ecuador, de Bolivia..., el de los desocupados y jubilados de Argentina, el de los barrios populares en República Dominicana, Colombia, Brasil y México. Reconociéndose autónomos, los movimientos sociales fueron planteando —en dimensiones y ritmos diferenciados entre los distintos actores que los integran— la necesidad de profundizar la participación de los sectores populares organizados, así como la de articular los procesos de resistencias y luchas sociales sectoriales-reivindicativas con procesos trascendentes encaminados a la transformación integral de la sociedad capitalista.

Las revueltas populares ocurridas en el continente, impulsadas por movimientos sociales que lograron coyunturalmente articularse entre sí, estimularon los debates entre los actores sociales sobre la posibilidad de cambiar la realidad en que viven, el sentido y el alcance de tales cambios (proyecto alternativo), y quiénes serían los sujetos que los llevarían adelante. Se replantearon entonces reflexiones acerca de la problemática del poder: en *qué* consiste, *cómo* se constituye, *cuáles* son los mecanismos de su producción y reproducción, *cómo* se transforma y *por qué* medios.

Así, en prolongadas resistencias y luchas sociales, particularmente las de los últimos treinta o cuarenta

[5] La dependencia estructural de los países del Sur, periféricos o del Tercer Mundo, engendrada por el saqueo de los del llamado Primer Mundo, el agotamiento de los recursos naturales, los males sociales como el hambre, el analfabetismo y las enfermedades curables, son calamidades producidas por el desarrollo capitalista a ultranza, que hoy hay que enfrentar y resolver, rediseñando un universo humano natural donde —derrotando la ambición salvaje de los grandes capitales transnacionales, el guerrerismo imperialista que pretende sobrevivir a costa de la anexión de territorios y recursos naturales— predominen el equilibro, la equidad, la ética, la paz y seguridad colectiva, y el pluralismo democrático. Hacia estos objetivos hay que caminar, es este el rumbo de las transformaciones actuales en tránsito a lo que en el futuro será una nueva civilización humana.

años, los movimientos sociales fueron creando y desarrollando elementos claves de lo que hoy se perfila ya como una nueva concepción estratégica de la transformación social, de la construcción de poder propio y de la fuerza social-cultural de liberación. Esta concepción estratégica, que no apuesta a la *toma del poder* para comenzar el proceso socio-transformador, que no condiciona el cambio de las relaciones sociales entre hombres y mujeres a directivas que emanen de la superestructura estatal-gubernamental mediadas por la acción de un partido, es la que identifico como *construcción de poder desde abajo*. El concepto sintetiza —y propone nuevos modos de transformar la sociedad, y ello implica, a la vez, buscar y recorrer nuevos caminos hacia lo nuevo, o sea, nuevas modalidades de transición.

3.1. Precisiones conceptuales necesarias

La expresión *abajo* remite de inmediato a un ámbito ubicado "abajo" en relación a otro ubicado "arriba", o a una situación política, social o cultural tradicionalmente subordinada a lo que está "arriba". Sin excluir estas u otras posibles significaciones, el concepto *desde abajo* alude, por un lado, a un posicionamiento político-social desde el cual se produce la transformación de la sociedad, la construcción de lo nuevo, en el que ocupa un lugar central, protagónico, la participación consciente y voluntaria de "los de abajo". Esto da lugar, por otro lado, a una nueva lógica de pensamiento, acción y relaciones sociales y políticas, que se contrapone a aquella que sustenta lo que se piensa y ejecuta "desde arriba", a partir de las superestructuras y los aparatos, alimentando una metodología propia de las élites iluminadas, las minorías autoritarias y las vanguardias.

Construir desde abajo alude, por ende, a una lógica de *cómo* contrarrestar el poder del capital, *cómo* construir el poder propio, y *desde dónde*. Precisamente por ello resulta vital para pensar y realizar los cambios que reclaman hoy los pueblos de este continente. Puede aplicarse en todos los ámbitos y las dimensiones de la vida social, con independencia del lugar o la ubicación en la escala de las jerarquías institucionales, gubernamentales o estatales desde las cuales se piensen y realicen las transformaciones: desde la superestructura política, o desde una comunidad, desde un puesto de gobierno o desde la cuadra de un barrio. El papel organizativo institucional que se desempeñe en el proceso de transformación puede estar ubicado arriba, abajo, o en el medio de los escalafones jerárquicos establecidos, *construir desde abajo* indica siempre y en todo momento y relación, un posicionamiento y un camino lógico-metodológico acerca de *cómo* hacerlo, *quiénes* lo pensarán, decidirán y realizarán, e implica siempre, por ello, un desafío colectivo. Resulta por tanto, un posicionamiento lógico y práctico muy valioso para el análisis y la práctica políticos de los movimientos sociales y políticos del continente.

Entre sus ejes principales, destacaría los siguientes:

- La superación de la enajenación humana, la liberación individual y colectiva, constituye el sentido primero y último de la transformación social.
- La transformación de la sociedad (de sus hombres y sus mujeres) es parte de un proceso simultáneo de participación, apropiación y empoderamiento colectivo, a partir de promover el protagonismo de todos y cada uno de los actores sociales.
- Entiende que no hay sujetos *a priori* de las prácticas y los momentos histórico-concretos. El sujeto (social, político, histórico) del cambio (actor colectivo) se autoconstituye como tal en el proceso mismo de transformación.
- Supone, por consiguiente, un reposicionamiento de la política, lo político y el poder por parte del conjunto de actores sociales, políticos, y el pueblo todo.
- La participación democrática es una característica *sine qua non* del proceso de transformación (y de la nueva sociedad). Su núcleo articula la participación desde abajo del pueblo consciente y organizado, con el pluralismo (aceptación y convivencia con las diferencias y los diferentes) y la horizontalidad.
- Profundiza la dimensión sociocultural de la democracia, integrando a esta la necesaria búsqueda de equidad de géneros y —sobre esta base— radicaliza la crítica al poder hegemónico dominante, contribuyendo a su deconstrucción social, histórica y cultural, y a la construcción de nuevos rumbos democráticos participativos. Fundar y construir una nueva civilización humana significa fundar y construir un nuevo modo de vida[6]. Esto reclama incorporar la noción y visión de género como elemento constitutivo del pensamiento y las prácticas cuestionadoras de las sociedades actuales, al igual que de los procesos concretos de construcción de las nuevas. Pretender analizar la naturaleza y el alcance del poder prescindiendo de incluir en él lo referente a las relaciones de género que lo sustentan y sobre las que se sustenta, es cercenar el valor práctico de sus conclusiones y propuestas. Y a la inversa ocurre, si se aborda la cuestión de género sin vincularla al cuestionamiento de las relaciones de poder (económicas, culturales, sociales, familiares, etcétera).

---

[6] Ello implica el desarrollo yuxtapuesto, simultáneo y articulado de procesos de transformación de la sociedad, de sus modos de producción y reproducción, de transformación-autotransformación de los hombres y las mujeres que realizan esas transformaciones, y de las interrelaciones sociales (públicas y privadas) entre ellos establecidas.

• La construcción de lo nuevo se basa en una lógica diferente de articulación de las luchas sociales y de sus actores, de los caminos de maduración de la conciencia política, de la definición y organización del instrumento político, y de construcción-acumulación de poder propio: se plantea superar la sociedad capitalista transformándola desde su interior en la misma medida en que va construyendo fragmentos de lo que algún día será una nueva sociedad. Junto con ello, en ese proceso, van (auto)constituyéndose también los sujetos que la diseñan y luchan por hacerla realidad en sus construcciones cotidianas, disputando hegemonía y poder a los sectores dominantes, empoderándose territorialmente, construyendo y acumulando poder y hegemonía propios desde sus comunidades, en dirección al rumbo estratégico que se va definiendo colectivamente.

• El proyecto alternativo sintetiza el rumbo estratégico. Es por ello, al mismo tiempo, el eslabón que articula, cohesiona e imprime un sentido revolucionario cuestionador-transformador a las resistencias sociales, a las luchas sectoriales y a las propuestas reivindicativas, proyectándolas hacia lo que aspiramos un día será una nueva civilización humana.

• Los procesos y caminos de construcción del proyecto, del poder propio, y de la (auto)constitución de actores sociales en sujetos de la transformación, resultan estructuralmente interdependientes e interconstituyentes. El eje vital radica en los actores-sujetos, en su capacidad para desarrollarse y (auto)conformarse en actor colectivo del cambio (sujeto popular) y, por ende, en su capacidad para diseñar y definir el proyecto, construir su poder y —a la vez— dotarse de las formas orgánicas que el proceso de transformación vaya reclamando.

4. Explorar nuevos caminos y modalidades de transición

Teniendo en cuenta la situación internacional global actual, y en particular la nuestra, marcada estructuralmente por un persistente y creciente subdesarrollo dependiente, no pueden considerarse vigentes las que —según Marx— serían las premisas objetivas y subjetivas, económicas, sociales y políticas, necesarias para llevar a cabo una revolución social superadora del capitalismo. Tampoco es posible aceptar de forma acrítica la propuesta leninista para los países "atrasados" que —reconociendo los planteos de Marx— se propone respetarlos, haciendo de la "toma del poder" un vehículo político para *acelerar* la formación o maduración de tales premisas.

Quedó demostrado que la "toma del poder" *per se* no resuelve los problemas, al contrario, en determinadas situaciones puede empeorarlos; quedó demostrado que el desarrollo económico no provoca "automáticamente" cambios en las conciencias, que no construye *motu proprio* hombres y mujeres nuevos, que los hasta hace poco vigentes paradigmas de desarrollo, bienestar y progreso necesitan ser removidos y renovados de manera creadora por los pueblos acorde con las condiciones actuales del planeta, con las necesidades de supervivencia de la humanidad, y con las de cada sociedad concreta de que se trate. No existen recetas para ello; se trata de construir las alternativas colectivamente, desde abajo y con los de abajo, en cada sociedad, creándolas y diseñándolas en el proceso práctico de su construcción. Así ocurre también con los caminos concretos por los que transita o pudiera transitar la transformación.

El desarrollo capitalista alcanzado en el Norte no puede sostenerse —ni teórica ni prácticamente— como condición o premisa paradigmática para el cambio y el progreso social. Este no solo es hoy inalcanzable sino además indeseable para las regiones "periféricas". Inalcanzable, porque está excluido de los planes y del diseño mundial del capitalismo global actual. Indeseable, porque está claro que no es un "modelo" sobre el cual pueda basarse la posibilidad de justicia, equidad, liberación, supervivencia de la humanidad y progreso. Por consiguiente, en nuestra realidad no cabe esperar por un supuesto "desarrollo" capitalista *nacional* (no dependiente); de lo que se trata es de crear y construir las nuevas sociedades sobre nuevas concepciones del desarrollo, el bienestar y el progreso, atendiendo a conjugarlo todo con la justicia y equidad social y la preservación humana. Y ello implica un relacionamiento diferente con la naturaleza y entre los propios seres humanos.

Así como no cabe esperar ni apostar al gran desarrollo económico capitalista, no cabe esperar tampoco que *la clase obrera* crezca y se desarrolle hasta constituirse en el *único* sujeto revolucionario del cambio. En primer lugar, porque —como expresé— ese "desarrollo" no ocurrirá. En segundo, porque en su fase transnacional actual el desarrollo capitalista transformó (y transforma) a la clase obrera; esta se encuentra hoy atomizada, quebrantada y dispersa. Los trabajadores ocupados y desocupados, formales e informales, los trabajadores temporales y en negro (especialmente los migrantes), en diversidad de jerarquías y de fragmentaciones por sectores, constituyen la realidad actual de la clase obrera. Los explotados de las ciudades y del campo se diversifican por doquier, los pueblos originarios reclaman su lugar en la historia, se constituyen decenas de actores sociales en lucha por sus derechos. Y la necesidad de articulación de todos —a partir de sus distintas modalidades de existencia, organización, identidades, problemáticas e intereses— se impone cada vez más como único ca-

mino para la construcción del actor colectivo capaz de diseñar y realizar los cambios políticos del momento actual, así como de *empujar* el proceso hacia transformaciones mayores.

Los nuevos actores y actoras, surgidos y constituidos en tales actores y actoras en las últimas décadas, junto a la clase obrera tal y como ella existe hoy, resultan *sujetos potenciales* de los cambios sociales con plenos derechos y capacidades como tales sujetos. El sujeto se avizora claramente como un sujeto plural, constituido con base en la articulación horizontal, voluntaria y consciente de todos y cada uno de los actores sociopolíticos revolucionarios que protagonizan el proceso de transformaciones en una sociedad concreta, en un momento históricodeterminado. Un paso importante hacia ello lo constituye la *conformación del actor colectivo,* fuerza político-social capaz de diseñar e impulsar el proceso de cambios en transición hacia lo nuevo, la utopía buscada.

Ese actor colectivo del cambio social no se constituirá como tal espontáneamente, su articulación es una labor político-organizativa consciente, sistemática y colectiva. Los procesos de resistencia y lucha contra las atrocidades y discriminaciones del capitalismo protagonizados por diversos actores y actoras sociales, constituyen plataformas concretas para construir las convergencias y articulaciones comunes orientadas hacia la (auto)constitución de los variados y fragmentados actores sociales (sectoriales, intersectoriales y políticos) en actor colectivo.

Esto abre una serie de tareas y desafíos en lo político, lo cultural y lo organizativo. La búsqueda de respuestas concretas a tales tareas y desafíos caracteriza a los actuales procesos políticos alternativos que tienen lugar en Latinoamérica y el Caribe, en confrontación política con los representantes de los intereses del capital transnacional desde ámbitos locales, ya sea desde la oposición o desde el gobierno nacional, impulsando —en este caso— con mayor fuerza y posibilidades, procesos de acumulación de fuerzas sociales favorables al cambio y la construcción de poder propio popular (empoderamiento colectivo) desde abajo.

Acceder a espacios de gobierno o al gobierno nacional, puede significar un gigantesco paso de avance para desarrollar procesos de empoderamiento sociales colectivos. En la estrategia de transformación social que se basa en la participación democrática y protagónica de los actores sociales articulada a procesos de constitución de estos en actor colectivo (sujeto popular), batalla político-cultural mediante, el Gobierno resulta un instrumento clave. Con su accionar puede activar —con la apertura y / o ampliación de procesos democráticos participativos— los procesos de conformación del actor colectivo del cambio, promoviendo —desde abajo— la transformación del propio Gobierno y sus formas de ejercicio institucional y de control social, y —a través de ellas— del poder o —mejor dicho— de los poderes instituidos del capital.

Esto implica una modificación de la concepción del Estado y su papel en los procesos sociales del cambio, en su relación con la llamada "sociedad civil" y viceversa, con los gobiernos nacional y estaduales, provinciales, departamentales, etc., en lo jurídico-institucional y en lo democrático-participativo. De ahí que sea central en los actuales procesos de construcción democrática de lo nuevo, la convocatoria y realización de *asambleas constituyentes,* sustrato jurídico de la nueva institucionalidad engendrada por los procesos de luchas sociales, abanderados por la resistencia, el empuje y los reclamos históricos de los pueblos de este continente (con sus organizaciones sociales y políticas).

No existe justificación, después de los actuales procesos de Venezuela y Bolivia, para afirmar que es imposible realizar transformaciones estratégicas siendo gobierno, argumentando que el Estado está en manos de sectores enemigos, o que no se tienen aún las fuerzas sociales necesarias para impulsar los cambios. Si el peso del Estado burocrático y oligárquico es mayoritario, estas experiencias enseñan que siendo gobierno es posible —si hay voluntad política— impulsar la participación protagónica del pueblo en el proceso y, con ello, avanzar —desde abajo— en la construcción del poder popular que constituye, a la vez, la base del proceso de construcción del actor colectivo, de su conciencia y organización revolucionarias. Es precisamente por ello que las experiencias de Venezuela y Bolivia se empeñan hoy en una gran transformación cultural y política (práctica-educativa); esta constituye la base y plataforma permanente e indispensable para los cambios. Los logros están a la vista, también los desafíos.

Lo expuesto reafirma una hipótesis: en las condiciones actuales de Latinoamérica y el Caribe, la disputa político-electoral por el Gobierno nacional es una instancia clave para el proceso de cambios. Negarse a participar en tales contiendas implica —de hecho— la negación de toda política, al tiempo que torna un sinsentido la lucha de clases, los procesos de acumulación de fuerzas y la construcción sociopolítica toda, ya que —de antemano— se les impone a estas un límite que —por definición— no se desearía traspasar.

> ...desconocer la importancia del campo político... es una pura ilusión. En el mejor de los casos podríamos hablar de utopismo en el sentido más negativo. En el peor de los casos esto se corresponde con el proyecto neoliberal: disminuir el poder del Estado para devaluarlo a mercado y, en este proceso, despolitizar las sociedades. No podemos ignorar a los poderes políticos, ni a los partidos, para lograr las transformaciones sociales esenciales, sino: ¿cómo operar una reforma agraria?, ¿cómo impedir la realización de los tratados de Libre Comercio?,

> ¿cómo lograr una política petrolera sin el ejercicio de un poder político? (Houtart, 2004: 3).

El problema radica, por un lado, en cómo superar la desconfianza instalada en las mayorías populares hacia los partidos políticos, los políticos y la política, y —anudado a ello—, por otro, en cómo hacer política de un modo y con un contenido diferentes a los tradicionales. Porque hacer política es imprescindible y fundamental, tanto para buscar alguna salida positiva a las luchas reivindicativo-sociales, como para el desarrollo político de sus protagonistas.

> No resulta suficiente protestar contra las injusticias. No resulta suficiente proclamar que otro mundo es posible. Se trata de transformar las situaciones y tomar decisiones efectivas. Y en ello radica la pregunta acerca del poder (*Ibíd.*: 1).

En esta perspectiva, la participación en parlamentos y gobiernos provinciales, estaduales y nacionales, es central. Lo que podría entenderse como *vía electoral* para realizar las transformaciones sociales, constituye hoy un camino medular para el proceso de construcción, acumulación y crecimiento de poder, conciencia, propuestas y organización política propias, en proceso de (auto)constitución de los actores sociales y políticos en sujeto popular del cambio.

Esta es una definición de fondo, estratégica y primera. Deja sentado, de inicio, que participar en elecciones, llegar a ser gobierno de un país —con todos los retos que ello implica—, es parte de un camino que puede contribuir enormemente a impulsar la transformación social hacia objetivos superiores. Estar en el Gobierno dota a las fuerzas sociales transformadoras de un instrumento político de primer orden que, en conjunción con el protagonismo de las fuerzas sociales extraparlamentarias populares activas, puede abrir puertas para promover transformaciones mayores. Ni la participación electoral, ni el ser gobierno provincial o nacional, constituyen —en esta perspectiva— la finalidad última de la acción política.

Por un lado, esto define los métodos y el o los instrumentos a emplear, crear, etcétera. Por otro, indica la apertura de un largo proceso de cambios, que es —precisamente— lo que caracteriza las transformaciones sociales de la época actual, pues la transición a otra sociedad supone, necesariamente, la articulación de los procesos locales, nacionales y/o regionales con el tránsito global hacia un mundo diferente (y la formación del sujeto revolucionario global).

Se puede avanzar —de hecho ocurre— en el ámbito de un país, pero es necesario ir creando consensos regionales e internacionales, interarticularse con otros procesos sociotransformadores de similar orientación. En Latinoamérica y el Caribe se abren hoy grandes oportunidades para ello, dada la coincidencia histórica de gobiernos —cuando menos— críticos del sistema neoliberal global. Es una situación que emerge como resultado de la acumulación de resistencias y luchas de los pueblos, que marca el predominio de la tendencia transformadora que se abre paso en medio (a través) de la casualidad.

El desafío es, en este sentido, superar la sorpresa y poner en marcha propuestas concretas que permitan, por una parte, fortalecer y articular a las organizaciones sociales populares y, por otra, profundizar los procesos de cuestionamiento de las medidas regresivas del neoliberalismo, frenar su implementación y, allí donde sea posible, anular su vigencia. Sobre esa base, y simultáneamente, el objetivo es avanzar en la construcción de alternativas concretas, desarrollar programas de gobierno que —teniendo en cuenta la correlación de fuerzas existente y las posibilidades de modificarla de forma favorable— impulsen al máximo posible los procesos sociotransformadores.

4.1. Construir una amplia fuerza social de liberación, que coordine su accionar político en los ámbitos parlamentario y extraparlamentario

El reto mayor radica en construir un amplio movimiento sociopolítico que articule las fuerzas parlamentarias y extraparlamentarias de los trabajadores y el pueblo, en oposición y disputa a las fuerzas de dominación parlamentaria y extraparlamentaria del capital (local global). En un primer momento, esta fuerza podrá irse nucleando mediante la confluencia de distintos actores en torno a la creciente certeza de lo que no quieren: el capitalismo. Poco a poco se podrá abandonar la identidad negativa, y el anticapitalismo dará cauce —labor de formación político-cultural de las organizaciones sociopolíticas mediante— a la construcción desde abajo de la propuesta alternativa de superación del capitalismo, es decir, de liberación, patriótica, indo-afro-latinoamericanista y solidaria con los pueblos del mundo. En ello radica la clave revolucionaria de esta opción estratégica.

Es injustificable que la participación de la izquierda en gobiernos locales o nacionales termine aceptando, o incluso promoviendo, las políticas del neoliberalismo. Esto conduce a perder el sentido político estratégico transformador que tiene para la izquierda la participación gubernamental, y termina por lo general abortando el proceso social en posicionamientos personales. Los casos más evidentes son los de parlamentarios de izquierda que llegan a ser tales en nombre de movimientos sociales u organizaciones políticas de izquierda y luego, cortando todo vínculo, se dedican a hacer de la bancada un ámbito para sus ambiciones personales, un lucrativo puesto de trabajo. Y puede ocurrir lo mismo con partidos políticos de izquierda

que arriban al Gobierno. En tal caso, por muy buenas intenciones que se tengan, las elecciones —y la maquinaria institucional funcional al capital— terminarán tragándose la perspectiva de transformación social de los que participan en el Gobierno. Ejemplos sobran de ello en Latinoamérica y el Caribe y en el mundo. Es el juego del poder, precisamente. De ahí que la adopción de esta vía constituya un desafío inmenso para las organizaciones sociales y políticas populares. En cada momento del proceso hay que optar y ratificar (o rectificar) a favor de quiénes y de qué políticas se está, y desde dónde y para quiénes se gobierna. Esta es siempre una opción consciente, individual y colectiva, y para lograrla o mantenerla hay que construirla cotidianamente desde abajo.

Por eso es fundamental que la participación electoral se discuta, construya y desarrolle respondiendo (articulada) a un proceso político mayor arrastrado por una amplia fuerza social extraparlamentaria capaz de pensar, organizar e impulsar el proceso hacia transformaciones mayores, buscando ir más allá del capitalismo, conformando una alternativa nacional y —a la vez— continental, de liberación de los trabajadores y el pueblo, orientada hacia lo que en un futuro podrá llegar a ser un socialismo nuevo, creado y construido —desde abajo y día a día— colectivamente. Este es el sentido y la significación política estratégica de la construcción de un movimiento político-social, núcleo articulador —horizontal— de una amplia fuerza social parlamentaria y extraparlamentaria de los trabajadores y el pueblo. Como explica Mészáros:

> Sin un desafío extraparlamentario orientado y sostenido estratégicamente, los partidos que se alternan en el gobierno pueden continuar funcionando como convenientes *coartadas* recíprocas al fracaso estructural del sistema para con el trabajo, confinando así efectivamente el papel del movimiento laboral a su posición de *plato de segunda mesa*, inconveniente pero *marginable* en el sistema parlamentario del capital. Por consiguiente, en relación con el terreno reproductivo material y con el político, la constitución de un movimiento de *masas* extraparlamentario socialista estratégicamente viable —en conjunción con las formas tradicionales de organización política del trabajo, para el presente irremisiblemente desencaminadas, que necesitan perentoriamente de la *presión y el apoyo radicalizadores* de las fuerzas extraparlamentarias— es una precondición vital para contrarrestar el inmenso poder extraparlamentario del capital (2001: 849).

4.2. Pensar la transición sobre nuevas bases y premisas

Si se acepta que el replanteo profundo del tipo de sociedad que se quiere construir implica, por un lado, una radical modificación de la concepción del desarrollo económico y del bienestar, repensados y diseñados sobre bases solidarias, equitativas y sustentables, y a la vez —por otro, y articulado a lo anterior—, una radical modificación del modelo político, social y cultural hasta ahora conocido por la humanidad, junto a la creación de nuevos parámetros de bienestar y progreso basados en la participación democrática organizada y consciente de las mayorías; si se acepta que la construcción del actor colectivo del cambio social y la disputa de poder y hegemonía se desarrolla hoy a través de los procesos democrático-parlamentarios, se coincidirá entonces en que la búsqueda de nuevos paradigmas —fortalecida por los nuevos caminos y horizontes políticos que ahora existen en el continente— reclama repensar *la transición* hacia la nueva sociedad desde nuevas bases y premisas: las de la construcción del poder, los sujetos y el proyecto alternativo desde abajo, desarrollando desde el presente la participación democrática integral de la ciudadanía en todos los ámbitos de la vida social, e impulsando la transformación cultural de los pueblos hacia su (auto)constitución en sujeto revolucionario.

Ya no se trata de "una etapa" que se inicia como consecuencia de la "toma del poder"; sus tareas no consisten tampoco en construir las "bases materiales" para el socialismo, sistema económico-social que supuestamente sucederá al capitalismo en el proceso histórico. En realidad, el contenido concreto y los rumbos de dicho proceso no pueden definirse de antemano. La orientación socialista de un proceso de cambio social, puede aceptarse si se asume el socialismo como ideal de la sociedad que superará los males del capitalismo y su irracionalidad. Pero la definición concreta y las características específicas que ese socialismo tendrá en cada sociedad, serán creadas y decididas colectivamente por cada pueblo, en tanto vaya madurando como protagonista de su historia, o lo que se construya no será realmente un empeño liberador.

Está claro que en el capitalismo no solo no habrá soluciones a los problemas sociales y ambientales, sino que estos empeorarán de modo creciente; no hay dudas de que hay que buscar caminos alternativos, como tampoco que las soluciones no vendrán mágicamente de "alguna parte" externa a nuestras prácticas y construcciones cotidianas. Hoy más que nunca antes, la transformación de la sociedad se evidencia como un proceso permanente de construcción-transformación de lo nuevo (del nuevo poder), que nace y se desarrolla desde abajo y desde las entrañas de las sociedades capitalistas, y es protagonizado, en primer lugar, por los hombres y las mujeres que viven —en el campo y en la ciudad— de su trabajo. Son y serán ellos —transformación cultural y construcción del actor colectivo revolucionario mediante— los

responsables de imprimir el contenido y la orientación al proceso de transformación que encarnan en cada sociedad en la medida que sean capaces de impulsarlo y construirlo. Arrebatarles esta posibilidad —cualquiera sea la justificación política o ideológica que para ello se enarbole—, es traicionar la lucha por la des-enajenación de los oprimidos y discriminados, esencia y sentido de la gigantesca tarea liberadora, ya anunciada por Marx.

La superación del capitalismo, que requiere —si de terminar con sus males se trata— de la superación de la lógica de funcionamiento del capital, hace que la transformación social requiera —vale reiterarlo— de una *larga transición*. Esta nace en las entrañas del capital, pero no de ella, en el sentido de que no se producirá de forma espontánea ni por la maduración "necesaria" de condiciones; exige organización y acción política consciente. Se caracteriza por la *construcción de poder político-cultural desde abajo*, llave y camino —a su vez— para la construcción del actor colectivo (fuerza social revolucionaria) del cambio, y de su organización política, impulsados por la participación democrática y cohesionados inicialmente mediante definiciones programáticas estratégicas que orienten su caminar en el ámbito local, al mismo tiempo que contribuyen a encauzar y organizar la confluencia de estos procesos de lucha con los que acontecen en otros ámbitos.

Se trata de ir definiendo de manera colectiva un proyecto alternativo capaz de imprimirle una direccionalidad común a la diversidad de procesos de resistencias, luchas y construcciones de vías de sobrevivencia sectoriales que se desarrollan aparentemente aislados entre sí. De conjunto, esto alimenta el proceso de (auto)constitución de los actores sociopolíticos en actor colectivo del cambio (sujeto histórico), constructor de su hegemonía (su poder político, cultural y social) sobre nuevas bases, esto es, encarnando a la sociedad superadora del capitalismo y de su lógica de funcionamiento, en la medida que se la va construyendo en las prácticas alternativas del presente[7]. En este empeño, el desarrollo de la participación democrática y consciente de todos y cada uno de los actores y actoras sociales y políticos y el desarrollo de la batalla cultural que la haga posible y verdadera, vale decir, desalienante, es un elemento definitorio vital [8].

[7] La maduración de este proceso, el momento en el que se producirá una fuerza tal que sea capaz de enrumbar esa transformación más abarcadora del todo social, si bien constituye el objetivo estratégico de ese poder popular, no puede definirse *a priori* ni será el mismo para todas y cada una de las sociedades y los momentos históricos.

[8] El cambio social no se alcanza automáticamente cambiando las relaciones de propiedad, las estructuras, las leyes y las instituciones; es fundamental partir del cambio de los seres humanos que integran la sociedad, de ahí que sea imprescindible enfocar el proceso sociotransformador en su integralidad y profundidad multidimensional.

4.3. La organización política: herramienta clave

Como he expresado, nada de esto se logra espontáneamente; es preciso contar con una organización política capaz de impulsar la realización de las tareas políticas necesarias, orientadas a construir —con los actores sociales y políticos— las convergencias y articulaciones necesarias y posibles en los distintos momentos del desarrollo de las disputas político-culturales con la hegemonía dominante.

El replanteamiento de las modalidades y los caminos de transformación social desde la perspectiva expresada, y la larga transición que ello demanda, reclaman una redefinición del tipo de organización política necesaria y de su papel político-social. Es fundamental retomar y reafirmar su carácter de *instrumento político* de los pueblos, para organizar y potenciar su protagonismo y participación políticos orientados a la mejor concreción de los objetivos propuestos, y no como un aparato superestructural construido para suplantarlos. En la actualidad, una de las tareas centrales de ese instrumento político consiste en contribuir a la articulación y organización de los diferentes actores sociales en un actor colectivo, unido en su diversidad como protagonista social y político de los cambios, entendiéndose, obviamente, como parte integrante de ese actor colectivo.

La organización política no es —vale reiterarlo— "el sujeto político" del cambio, sino la herramienta política de los pueblos para alcanzar los objetivos por ellos definidos. A tono con ello —junto a otras variadas rezones—, resulta cuando menos limitado pensar las alternativas organizativas circunscribiendo la política y lo político a la acción de los partidos, se consideren o no "de vanguardia".

La situación social y política que anima el continente reclama renovar las miradas y las reflexiones de los procesos sociotransformadores, sus perspectivas, los alcances de la acción política protagonizada por diversos actores sociales, la relación entre los movimientos sociales populares y los sobrevivientes partidos de izquierda. Al igual que sus actores, la acción política es una encadenada articulación de luchas reivindicativas políticas, sectoriales e intersectoriales. Y esto se relaciona de manera directa con la elaboración de propuestas alternativas, con las prácticas que las van construyendo y con los pensamientos que reflexionan críticamente sobre ellas y las orientan.

5. No se trata de tomar el poder que existe

En el proceso de confrontación con el poder hegemónico dominante del capital, los sectores populares

despliegan, simultáneamente, sus capacidades de construcción de poder (saber, organización, conciencia), acumulación y posicionamiento territorial de fuerzas, de cultura, de organización política y de propuestas propias. En tales procesos desarrollan sus capacidades de gestión y administración de lo propio (gobierno), van construyendo poder propio y —en la misma medida— lo van ejerciendo. Es decir: el poder se va tomando en la misma medida que se va construyendo; *se toma lo que se construye*. Se trata —para decirlo en apretada síntesis— de un *proceso de empoderamiento colectivo* y a la vez particularizado.

Desde esta dimensión, el construir poder o el tomarlo no son caminos antagónicos. Implica sí, un andar sinuoso y complejo en el cual el poder se va construyendo y, en ese sentido, conquistando: ejerciendo lo que se pueda ejercer, y cambiando todo lo que sea posible: legislación, instituciones, funcionamiento y toma de decisiones, desarrollando nuevas formas y contenidos democráticos, participativos, que permitirán avanzar —colectiva y conscientemente— hacia lo nuevo en la misma medida en que se lo va construyendo [9].

Esto supone la conformación de un proceso social articulado y orientado a la superación del sistema del capital basado en una (nueva) lógica alternativa propia, que también hay que ir construyendo. Requiere, por ende, de la voluntad organizada y la participación consciente de todos los actores sociales. En primer lugar, porque su actividad cuestionadora y transformadora hace al proceso mismo y, en segundo, porque la sociedad anhelada habrá de ser diseñada y construida *con la participación creativa* de todo el pueblo, constituido en actor colectivo, protagonista del proceso (sujeto).

De ahí el contenido y alcance revolucionarios de la concepción que plantea transformar la sociedad y construir el (nuevo) poder, la nueva sociedad, desde abajo y desde el presente: no hay un después en cuanto a tareas, enfoques y actitudes se refiere. Lo nuevo —aunque de modo fragmentado e incipiente— se va gestando y construyendo desde el presente, en cada resistencia y lucha social enfrentada al capital, y se desarrolla y profundiza en todo el proceso de transformación. En él, el ejemplo ocupa el lugar pedagógico-político central. Es clave que quienes ocupan responsabilidades de dirección y liderazgo político y social no se olviden de ello: sus modos de actuar política y socialmente, valen más que mil palabras.

5.1. Ocupar espacios parlamentarios y gubernamentales es —cuando menos— insuficiente

Vale aclarar un punto: no se trata de tomar el poder que existe, ni de limitarse a ejercerlo *accediendo y ocupando* sus espacios parlamentarios y gubernamentales nacionales o locales mediante elecciones; el cambio social exige poner fin al poder del capital, a su lógica de funcionamiento y a sus mecanismos de hegemonía y dominación. Y esto tiene posibilidades de conseguirse si se va construyendo una nueva cultura, nuevas formas de interrelaciones sociales, colectivas, grupales, comunitarias, alimentando —sobre esa base— el poder propio, creado y desarrollado con la participación de todos y todas, de manera que despliegue su independencia de pensamiento y acción encaminadas a la liberación individual y colectiva.

Si se llega al poder con la misma cultura del capital, a la corta o a la larga se reproducen sus modalidades de funcionamiento, su lógica verticalista, autoritaria, explotadora, discriminadora, excluyente y alienante. Es vital por ello, entender que *la construcción de poder propio conlleva la creación y construcción de una nueva cultura*; no puede limitarse entonces a ser un "contrapoder". Es un camino de gestación de nuevos valores y relaciones, y, en tal sentido, liberador. De ahí el lugar central que ocupa en este proceso el desarrollo simultáneo y permanente de la batalla político-cultural. Esta constituye, a su vez, un complejo proceso de transformación-creación-gestación-construcción del nuevo poder popular (de los poderes populares). Y es precisamente por ello —junto a otras razones— que la superación del capitalismo implica un largo proceso de transición hacia lo nuevo.

Se trata de un proceso integral de transformación también integral: en lo social, económico, político, cultural, ético, jurídico, etc., todo se va transformando marcado de forma articulada por la consciente actitud y actividad del actor colectivo protagonista del cambio. No se trata de diseñar (y transitar) primero una etapa dedicada a construir las bases económicas,

---

9 Lejos de ser el centro de la transformación social, el poder político es uno de sus instrumentos. Centrar la discusión en la interrogante de si el poder se toma o se construye, es empobrecer el pensamiento y podar las alas de las voluntades de quienes luchan y construyen inspirados en la posibilidad de concretar los sueños de un mañana diferente. Entre los movimientos sociales y políticos del continente, las posiciones respecto al tema del poder y la transformación social se han polarizado, entre otros factores, por la influencia del pensamiento dogmático en sectores del campo político e intelectual de la izquierda latinoamericana y caribeña, todavía predominante en la cultura política del conjunto militante. Este pensamiento ha identificado —e identifica— la posibilidad de transformar la sociedad con la "toma del poder", y contrapone esto a la búsqueda práctica concreta de los movimientos sociales que apuntan —desde sus lugares cotidianos de resistencia y lucha— a transformar la sociedad en proceso de construcción y deconstrucción permanente de poder, conciencia, organización y cultura. Esta contraposición actúa como una barrera que bloquea las capacidades para re-conocer la realidad social compleja y diversa, mestiza y multifacética de hoy, para pensar y actuar a partir de ella, junto a la reflexión y re-apropiación crítica de las experiencias de las luchas por la liberación que tuvieron lugar en nuestro continente y aquellas que emanan del socialismo que existió en el siglo XX.

luego otra destinada al cambio cultural... No hay etapas separadas entre sí que luego de transcurridas —en sucesión temporal—, den como resultado la nueva sociedad; en lo social, el todo no es la suma de las partes, salvo dialécticamente hablando, esto es, interconectadamente, lo que habla de intercondicionamiento, interdependencia e interdefinición entre todas y cada una de ellas.

Solo por un camino integral será posible avanzar (de un modo integral) hacia una sociedad liberadora, desalienadora —que únicamente puede ser tal si es autodesalienadora—, y en ese sentido formadora de nuevos hombres y nuevas mujeres, diseñadores y constructores de la utopía anhelada.

5.2. Reformas para qué y hacia dónde

Lo dicho sintetiza una diferencia capital respecto de la propuesta socialdemócrata, que se plantea apenas "mejorar" el capitalismo. Sus reformas no están concebidas como parte de un camino para superar el capitalismo, sino para sostenerlo aliviando sus conflictos. Consiguientemente, la socialdemocracia amolda y acomoda —en cada momento— sus gobiernos y sus políticas a las necesidades y los dictados del capital.

Contrastando con ello, en Latinoamérica crecen con fuerza otros ejemplos que apelan —desde una perspectiva diferente— a caminos de reformas: Venezuela y Bolivia tienen hoy gobiernos conquistados por vía democrático electoral parlamentaria, encabezados por gobernantes que apuestan —por ese camino— a cambiar la sociedad. El Gobierno —y el Estado— se manifiestan allí como instrumentos potenciadores de los cambios, demostrando que sí es posible emprender caminos de reformas para ir cambiando la sociedad, cuando estos emergen de procesos sociales desde abajo y se dirigen a modificar la raíz de los problemas.

Enfrentado a ello, el caso de Brasil marca la diferencia y vuelve a poner sobre la mesa las limitaciones de los cánones y paradigmas socialdemócratas: emplea al Gobierno como un "buen" regulador-ejecutor de las relaciones del poder hegemónico-dominante (en este caso, desde *la izquierda*). En menor medida, pero en el mismo grupo, puede ubicarse a los gobiernos de Uruguay y Chile. Ecuador comienza a situarse en esta perspectiva, aunque sin definirse aún por un determinado tipo y camino de reformas. El caso argentino escapa igualmente al encuadre en una u otra perspectiva estratégica puesto que —tanto por su génesis como por sus complejas raíces históricas enlazadas con el peronismo, la izquierda y la lucha democrática antidictatorial de amplios sectores sociales—se plantea construir un capitalismo nacional capaz de sostener un proyecto autónomo para impulsar el desarrollo del país. Se trata, en apretado resumen, de construir un proyecto nacional que solo puede ser tal si es a un tiempo, regional y continental; de ahí el empeño gubernamental en apuntalar proyectos de integración desde una perspectiva latinoamericana.

No obstante las disparidades mencionadas, los diferentes gobiernos conforman un polo de desafío, freno o confrontación con el neoliberalismo, con políticas que —en ese sentido— convergen —en mayor o menor medida según el país de que se trate— con los intereses populares. Este y otros puntos de interés común propician un ambiente de opinión favorable a los cambios hacia sociedades basadas en justicia, solidaridad y equidad social, de género, de etnias, buscando eliminar la discriminación y los males sociales históricos y recientes, entre ellos, el desempleo y su interminable secuela de miserias y tragedias individuales y sociales. Y todo ello ubica a los actuales gobiernos populares hacia o en caminos de transición hacia otro tipo de sociedades y hacia otra Latinoamérica, se lo propongan expresamente así o no sus actuales "progenitores" políticos. Comprender las posibilidades de despegue que encierra o abre esta realidad —con los bemoles que la diversidad impone en cada caso—, es entender el sentido del momento histórico y llama a prepararse y preparar a los jóvenes para que sean capaces de continuar, profundizar o reorientar lo empezado cuando sea el momento.

Bibliografía

Amín, Samir (1999). *Miradas a un medio siglo. 1945-1990*. La Paz, Plural-Iepala.

Gramsci, Antonio (2001). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica completa a cargo de Valentino Gerratana. México D. F., Ediciones Era-Universidad Autónoma de Puebla.

Houtart, François (2003). "Convergencia de movimientos sociales: un ensayo de análisis", texto presentado a la Conferencia Internacional "La obra de Carlos Marx y los desafíos para el Siglo XXI", La Habana.

Marx, Carlos-Engels, Federico (1976). *La ideología alemana*. Obras Escogidas en tres tomos, Tomo I. Moscú, Editorial Progreso.

Mészáros, István (1978). *La teoría de la enajenación en Marx*. México D. F., Ediciones Era.

Mészáros, István (2001) *Más allá del capital*. Caracas, Vadell Hermanos Editores.

Rauber, Isabel (1997). *Actores sociales, luchas reivindicativas y política popular*. Buenos Aires, Ediciones UMA.

Rauber, Isabel (2004a). "Caminos de la transformación, pensarlos y construirlos desde abajo", artículo. Archivo de *Pasado y Presente XXI*.

Rauber, Isabel (2004b). *Movimientos sociales y representación política. Articulaciones*. La Habana, Ciencias Sociales.

Rauber, Isabel (2005). "Movimientos sociales, género y alternativas populares en Latinoamérica y El Caribe", en: *Itinéraires* (IUED, Ginebra), No. 77.

Rauber, Isabel (2006). *Sujetos políticos*. Bogotá, Desde Abajo. ■

MEDELLÍN-APARECIDA

PRE-TEXTOS, CON-TEXTOS Y TEXTOS

Agenor Brighenti

Medellín es mucho más que un documento. Es un espíritu, un punto de partida, que continúa haciendo camino, desde hace cuarenta años, conforme atestigua Aparecida. Su fuerza y actualidad residen en la osadía de haber buscado hacer una "recepción creativa" del Vaticano II en América Latina y el Caribe. Nuestros obispos poco contribuyeron con el Concilio, no obstante salieron imbuidos de su espíritu y fueron los primeros en darle un rostro propio en sus Iglesias Locales. Lo que el Concilio representa para la Iglesia en el mundo, Medellín lo representa para la Iglesia en nuestro subcontinente, pues se propuso hacer aterrizar sus intuiciones y ejes fundamentales en nuestro contexto particular y empobrecido.

La aventura, ya de cuatro décadas, atravesada por riesgos y conflictos internos y externos a la esfera eclesial, resultó en la "tradición latinoamericana y caribeña" rescatada y reafirmada por Aparecida. Por eso, Aparecida es una grata sorpresa. En medio de un tiempo de involución eclesial y de atrincheramiento identitario, de retorno del Misal de Trento y de reafirmación de la *Dominus Iesus*, la Quinta Conferencia no solo impidió un retroceso, sino que a la luz de Medellín, de cara a los nuevos desafíos, pasó la página hacia delante.

Medellín impulsó una Iglesia profética y transformadora que engendró las comunidades eclesiales de base (CEB), la pastoral social, la teología de la liberación (TL) y los millares de mártires de las causas sociales, "nuestros santos todavía no canonizados". Puebla, con la postura disciplinante del nuevo pontificado de entonces, fue un freno a Medellín, y Santo Domingo, su estancamiento. Fueron años de exilio para la tradición latinoamericana y caribeña, de desautorización y hasta persecución de sus protagonistas, de brasas bajo las cenizas. Se hizo apología de una nueva primavera eclesial por la superación de un supuesto modelo de Iglesia que, comprometiéndose con lo social, había descuidado lo espiritual.

Sin embargo, transcurridas dos décadas se constató que el proyecto de "nueva evangelización" no era nuevo ni evangelizador, pues fue justamente en estos medios, confinados en una espiritualidad restringida a la esfera de una subjetividad mercantilista, que los movimientos religiosos fundamentalistas y pentecostales más avanzaron y donde hubo el mayor éxodo de católicos. Aparecida supo hacer una autocrítica de este período y, de manera prospectiva, sin perder de vista el Concilio Vaticano II, reafirmó Medellín, rescató la tradición latinoamericana y caribeña y procuró dar nuevas respuestas a las nuevas preguntas de un momento histórico de profundas transformaciones.

1. Medellín-Aparecida: el pre-texto de los textos

Comencemos explicitando los puntos de convergencia entre Medellín y Aparecida, trayendo a la superficie los pre-textos de los dos textos. Por pre-texto se entiende la coyuntura social y eclesial en la cual se dio cada una de las conferencias y su influencia en el

* Profesor de teología en Brasil y en la Universidad Pontificia de México. Perito de la Conferencia de Obispos de Brasil en la Conferencia de Aparecida.

espíritu y en los ejes fundamentales de los textos. Es lo que precede un texto y pasa a ser parte integrante de él. Una comprensión adecuada de cualquier texto empieza por situarlo en su medio, dado que todo saber es contextualizado y regional.

1.1. El pre-texto de Medellín

La Iglesia no simplemente está dentro del mundo. El Vaticano II nos ayudó a entender que el mundo es constitutivo de la Iglesia y que, por tanto, esta se autocomprende y está constituida en relación intrínseca con el mundo. De hecho, ni Medellín ni Aparecida habrían sido posibles, ni se podría entender estos eventos, sin conocer sus contextos históricos concretos.

1.1.1. El ambiente social

El papa Juan XXIII, al convocar el Concilio Vaticano II, había convocado a la Iglesia a ser "una Iglesia de los pobres, para ser la Iglesia de todos" [1]. Con todo, a pesar de haber creado un grupo de trabajo dentro del Concilio, la cuestión tuvo poco eco en el rico hemisferio Norte y no entró directamente en las conclusiones del Vaticano II. Distinto fue lo acontecido con Medellín [2], que se apoyó en el contexto de la "irrupción de los pobres" y del "Tercer Mundo", fruto de la crisis del desarrollismo (1955-60).

De acuerdo con esta postura, los países latinoamericanos y caribeños son pobres por una cuestión de atraso, en el tiempo (países jóvenes) y en la industrialización, que los deja en la periferia del sistema [3]. Se trata de integrarse al centro, abriéndose al capital externo. Pero la "teoría de la dependencia", gestada en la CEPAL (Comisión Económica para América Latina, de la UNESCO), con sede en Chile, desenmascara el neocolonialismo [4]. En lugar de la integración a un centro colonialista, es necesario asumir una posición de independencia y liberación.

La gigantesca movilización social en pro de una independencia y liberación de los países latinoamericanos y caribeños de un sistema de explotación, es entonces reprimida por dictaduras militares [5], respaldadas en la "ideología de seguridad nacional", en nombre de la "civilización occidental cristiana" [6]. Independencia y liberación son vistas como puertas abiertas al marxismo. En nuestro subcontinente, el sistema liberal capitalista, superando el desarrollismo y la "Alianza para el Progreso", entra en una nueva fase, la de una globalización de la economía a través de la expansión de empresas transnacionales, según las directrices de la "Comisión Trilateral" (Alemania, los EE. UU. y Japón).

1.1.2. El ambiente eclesial

Entra en escena una nueva sensibilidad eclesial con el papa Juan XXIII, expresada sobre todo en sus dos encíclicas sociales —*Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963)—. Ellas ponen al descubierto la desigualdad entre el hemisferio Norte y el hemisferio Sur, no como una fatalidad histórica, sino fruto de una injusticia estructural que requiere ser urgentemente reparada, so pena de que los conflictos mundiales se agudicen. A continuación vino el Concilio Vaticano II, superando el eclesiocentrismo y poniendo a la Iglesia en espíritu de "diálogo y servicio" al mundo, con vistas a un "desarrollo solidario". Poco después, Pablo VI publica una nueva encíclica social, la *Populorum progressio*, la cual, retomando el tema de la Iglesia de los Pobres, recoge el diagnóstico del Tercer Mundo y califica el "subdesarrollo de los países subdesarrollados como el subproducto del desarrollo de los países desarrollados" [7].

Fue en este contexto que, en Medellín, resonó el grito del sufrimiento de los pobres que delataba el

---

[1] Cf. M.-D. Chenu, "La Iglesia de los pobres en el Vaticano II", en: *Concilium* No. 124 (1977), págs. 73-79.

[2] Cf. J. Sobrino, "El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana", en: C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid, Cristiandad, págs. 105-134; ver, también, G. Gutiérrez, "La recepción del Vaticano II en América Latina", en: G. Alberigo y J. P. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*. Madrid, Cristiandad, 1987, págs. 213-237.

[3] Cf. G. Arroyo, "Pensamiento latinoamericano sobre el desarrollo y la dependencia externa", en: Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y transformación social en América Latina*. Encuentro de El Escorial, 1972.

[4] Cf. F. H. Cardoso, "Teoria da dependência ou análises concretas de situações de dependência", en: *Estudos* (CEBRAP, São Paulo) No. 1 (1979). Sobre la cuestión de la dependencia causaron gran impacto los estudios de la CEPAL y las publicaciones de sociólogos como Celso Furtado, Teotônio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, E. Faletto, etc. A este respecto, ver también F. H. Cardoso y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México D. F., Siglo XXI, 1969, y Franz Hinkelammert, *El subdesarrollo de América Latina: un caso de desarrollo capitalista*. Buenos Aires, Paidós, 1970; Id., *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires, Eudeba, 1970.

[5] Cf. L. A. Gomez de Souza, *A JUC: os estudantes e a política*. Petrópolis, Vozes, 1984. Ver, también, L. E. Wanderley, *Educar para transformar: educação popular, Igreja Católica e política no Movimento de Educação de Base*. Petrópolis, Vozes, 1984.

[6] Cf. J. Comblin, *A ideologia de segurança nacional. O poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

[7] Cf. E. Dussel, *De Medellín a Puebla. Uma década de sangue e esperança I. De Medellín a Sucre, 1968-1972*, São Paulo 1981, págs. 70-78 (original castellano: *De Medellín a Puebla, una década de sangre y esperanza*. México D. F., Ed. Edicol, 1979). Hablando de la *Populorum progressio*, G. Gutiérrez afirma que ella constituye el puente entre el Vaticano II y Medellín, cf. G. Gutiérrez, "La recepción del Vaticano II en América Latina", en: G. Alberigo y J. P. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II, op. cit.*, pág. 228.

cinismo de los satisfechos. Existe una situación de injusticia institucionalizada que conmina a los cristianos a un compromiso social, dirigido a la liberación de los oprimidos de un sistema que esclaviza y mata. Este grito sería escuchado y defendido hasta el martirio.

1.2. El pre-texto de Aparecida

Cuarenta años después, América Latina y el Caribe son otros en muchos aspectos, aunque los mismos, si no peor, en su situación de pobreza y exclusión. La Iglesia resiste a una onda de involución eclesial.

1.2.1. El ambiente social

A ejemplo de Medellín, también Aparecida se inserta en un contexto de "irrupción", pero ahora de "gobiernos populares" y de una "sociedad civil mundial", fruto de la crisis del neoliberalismo. Fueron más de dos décadas de un modelo económico capitalista, según el manual del Fondo Monetario Internacional, que literalmente fracasó, pues no fue factor de desarrollo y mucho menos de distribución de la renta. La búsqueda de "otro mundo posible" (Foro Social Mundial) alimenta la utopía de una sociedad solidaria, que pasa por iniciativas como presupuesto participativo, economía solidaria y la agroecología. El desgaste de la democracia representativa suscitó el surgimiento de organizaciones no gubernamentales y de organizaciones populares sin vinculación partidaria, las cuales, actuando en red, sustentan la esperanza de los pobres en un mundo donde quepan todos.

El sistema liberal capitalista, bajo la hegemonía del sistema financiero, entra en la fase de una globalización del mercado que agudiza el agotamiento de los recursos naturales y provoca el calentamiento global. El sistema está nuevamente en crisis, aunque ni ella ni él sean el "fin de la historia". En contrapartida, emerge una conciencia planetaria en favor de una sociedad solidaria [8].

1.2.2. El ambiente eclesial

En el contexto de Medellín se agotaba el modelo de cristiandad, superado por la postura del Vaticano II. En el contexto de Aparecida hay el agotamiento del proyecto de la "nueva evangelización", mostrando los límites de los nuevos movimientos eclesiales y el debilitamiento de la Iglesia en Europa, la promotora de este modelo. Se vuelve a apostar, en algunos lugares ya muy tarde, a una Iglesia comunidad-de-comunidades. En gran medida, los movimientos eclesiales ocuparon el vacío de la crisis de la racionalidad moderna, refugiándose en posturas próximas al emocionalismo o al fundamentalismo. Como la crisis de la modernidad no se está confirmando como "posmodernidad", ni apunta hacia el "pensamiento débil" o la "razón emocional" como las únicas formas de razón alternativa a la "razón técnica-instrumental", en el campo eclesial se vuelve al Vaticano II, aunque en óptica prospectiva.

Surgen iniciativas de rescate del Concilio y de la tradición latinoamericana y caribeña, tal como lo hizo Aparecida, que rescató la ciudadanía eclesial de la opción por los pobres, de las CEB, del método ver-juzgar-actuar [9] y de los mártires de las causas sociales. La Quinta Conferencia denunciará la falta de coraje para llevar adelante la renovación conciliar. No obstante persisten, todavía con cierto aire de triunfalismo, posturas que se alinean a respuestas de cristiandad en un mundo que incita, cada vez más, el proceso de la modernidad. El proceso de involución eclesial alcanza su nivel más crítico con la vuelta del Misal de Trento y la reafirmación de la *Dominus Iesus*, sumadas a la notificación al teólogo de la liberación Jon Sobrino.

2. Medellín-Aparecida: el con-texto de los textos

En la explicitación de los puntos de convergencia entre Medellín y Aparecida, más allá de tener en cuenta el pre-texto de ambas conferencias, es importante tener presente también el "con-texto" de los textos. Con el texto están sus autores y los diferentes actores que influyeron, directa o indirectamente, las conclusiones plasmadas en los textos.

2.1. El con-texto de Medellín

Con la Primera Conferencia de los Obispos de América Latina y el Caribe, realizada en Río de Ja-

[8] Cf. P. Ribeiro de Oliveira, "A Igreja que se encontrou em Aparecida", en: *REB* 268, págs. 801-815, aquí, págs. 801-805; J. O. Beozzo, "Aparecida à luz das Conferências do Rio, Medellín, Puebla e Santo Domingo", en: AA. VV., *V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança*. São Paulo, Amerindia-Paulinas, 2007, págs. 34-38 (edición castellana: *Aparecida. Renacer de una esperanza*. San José, Amerindia-DEI, 2007).

[9] Cf. J. Marins, "O ir e vir do método ver-julgar-agir. A metodologia do ver-julgar-agir: um ícone da teologia e da pastoral latinoamericana e caribenha", en: AA. VV., *V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança, op. cit.*, págs. 49-53. Ver, también, G. Gutiérrez, "Aparecida: a opção preferencial pelo pobre", en: AA. VV., *V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança, op. cit.*, págs. 126s.

neiro en 1955, y con la creación del CELAM (Consejo Episcopal de América Latina), se inicia un proceso de integración de la Iglesia en el continente [10]. Entre 1956 y 1959 son creadas la mayoría de las conferencias episcopales nacionales. La CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos/as) es fundada en 1958. Juan XXIII, desde el comienzo de su pontificado, insistía en la necesidad de una acción eclesial de conjunto en América Latina y el Caribe, que desembocase en un plan de acción. Con todo, las disparidades entre los obispos impedían su concretización.

El Concilio, entre otros, contribuyó a la unificación del episcopado, tanto que, al final del mismo, el CELAM pidió al Papa la convocación de una Segunda Conferencia para poner en práctica el Vaticano II en el subcontinente. Don Manuel Larraín y don Hélder Câmara, los mentores de la *Populorum progressio* (1967), cumplieron un papel preponderante en su convocación y preparación.

Medellín tuvo un excelente proceso de preparación [11], con diversos encuentros: en 1966, en Baños (Ecuador), se reflexionó sobre la pastoral de conjunto, ecuación, acción social y laicos; en el mismo año, en Mar del Plata (Argentina), se estudió la aplicación de la *Populorum progressio* en América Latina y el Caribe y, en Lima, el importante tema de la educación; en 1967, en Buga (Colombia), se abordó la cuestión de la universidad católica y la pastoral universitaria; en 1968, en Melgar (Colombia), se examinaron los nuevos desafíos en torno a la misión *ad gentes*, concretamente en relación a los pueblos indígenas y afroamericanos. Ejerció gran influencia en la preparación de Medellín Don Eduardo Pironio, Secretario General del CELAM.

En la Conferencia de Medellín se adoptó para el trabajo, en cada uno de los 16 documentos (el mismo número de documentos del Vaticano II), el método ver-juzgar-actuar, adoptado por el Concilio [12] en la *Gaudium et spes*. Se adoptó asimismo la perspectiva liberadora, que rompía con la postura desarrollista reinante, colocándose las bases de la futura TL.

La Asamblea de Medellín la conformaron 249 personas: 145 obispos, 70 presbíteros, 10 religiosos, 19 laicos y 9 observadores. A diferencia de la Conferencia de Río, hubo participación de no-obispos y el documento fue publicado inmediatamente después de la Asamblea, sin pasar por Roma [13].

[10] Cf. J. Botero Restrepo, *Apuntes para una crónica de sus 25 años*. Bogotá, Centro de Publicaciones del CELAM, 1980, págs. 12-47.
[11] *Ibid.*, págs. 115-117.
[12] *Ibid.*, págs. 126-132.
[13] *Ibid.*, págs. 122s.; 155-167.

2.2. El con-texto de Aparecida

Al contrario de Medellín, Aparecida tuvo un proceso de preparación oficial en una perspectiva preconciliar que se tornó irrelevante para la Asamblea [14].

En efecto, en comparación con el espíritu de la Asamblea y del Documento Final, la preparación oficial de la Quinta Conferencia asumió una dirección contraria y terminó siendo irrelevante para sus participantes. El *Documento de Participación* adoptó una postura en gran medida preconciliar, eclipsando el Reino de Dios en la eclesiología, silenciando las voces proféticas de nuestros mártires de las causas sociales, ignorando a las CEB, relegando al basurero de la historia el método ver-juzgar-actuar, desconociendo la rica contribución de la teología latinoamericana, y caribeña y profesando un docetismo cristológico que descontextualiza el evento histórico de Jesucristo. El texto encontró fuerte reacción de las Iglesias Locales en general, como atestiguan las contribuciones de la Iglesia en Brasil. En la práctica, el documento de preparación no fue recibido [15].

Por su parte, el texto de la *Síntesis de las Contribuciones Recibidas* tampoco reflejó el resultado del proceso de participación de las Iglesias Locales, recogido por las conferencias episcopales nacionales y enviado al CELAM. En la misma perspectiva estuvieron los innumerables textos publicados por la Secretaría General del CELAM en la "Colección Quinta Conferencia", en una presentación gráfica moderna, pero de rancio contenido premoderno. Todo hacía creer que esta sería la tónica de la Asamblea y del Documento Final. No obstante, para sorpresa de los organizadores y de los propios participantes, el resultado sería otro [16].

Estuvieron presentes en Aparecida 266 participantes de la Asamblea, en las categorías de miembros, invitados, observadores y peritos. Solo los miembros —los cardenales (entre ellos, 12 latinoamericanos y caribeños), arzobispos y obispos— tuvieron derecho a voz y voto, en un total de 162 votantes; los demás, solo tuvieron voz. De los 162 votantes, únicamente 93 fueron obispos electos en sus respectivas conferencias episcopales y, como tales, eran los verdaderamente delegados de las iglesias en América Latina y el Caribe. Los invitados, en número de 81, eran obispos, presbíteros, diáconos permanentes, religiosos y religiosas,

[14] Para una visión más completa del contexto de Aparecida, remito a otros de mis trabajos: A. Brighenti, "Documento de Aparecida. O contexto do texto", en: *REB* 268, págs. 772-800; *Para compreender o Documento de Aparecida. O pré-texto, o con-texto e o texto*. São Paulo, Paulus, 2008; "Crónica del desarrollo de la V Conferencia", en: AA. VV. *Aparecida. Renacer de una esperanza, op. cit.*, págs. 25-34.
[15] Cf. P. Ribeiro de Oliveira, "A Igreja que se encontrou em Aparecida", *op. cit.*, págs. 805s.
[16] Cf. J. B. Libânio, "Conferência de Aparecida", en: *REB* 268, págs. 816-842, aquí, págs. 817s.

así como laicos representantes de movimientos y otros organismos. Los observadores, en número de 8, eran representantes de otras iglesias o denominaciones religiosas. Los peritos, en número de 15, eran teólogos que colaboraron en la reflexión y en la redacción del Documento. Cabe registrar la presencia, entre miembros e invitados, de 17 miembros de la Curia Romana.

Expresión de casi tres décadas de involución eclesial, que pasa también por los criterios de elección de los nuevos obispos, en la Asamblea de Aparecida fueron explícitas las tensiones entre tendencias eclesiológicas, diagnósticos de la realidad y opciones pastorales distintas: entre laicos de movimientos y laicos de las pastorales y de las CEB; entre religiosos y miembros de las nuevas comunidades de vida; entre antifeministas y defensores de una Iglesia ministerial, que incluya asimismo a las mujeres; entre guardianes de la vida en el ámbito más restringido (vida intrauterina y eutanasia) y defensores de la vida en sentido amplio, desde el nacimiento a la muerte, incluida la pobreza y la naturaleza; entre agentes de una acción evangelizadora limitada al ámbito espiritual y religioso y quienes incluyen hasta la ecología y la cuestión de la Amazonia; entre obispos de movimientos y obispos sensibles a una Iglesia autóctona; entre obispos eurocentristas y obispos defensores de la tradición latinoamericana y caribeña; entre los que parten de principios generales y los que parten de la realidad; etc. Según el testimonio de algunos obispos, ciertas posiciones en los grupos y las sesiones plenarias daban la impresión de que el Vaticano II había acabado. En la realidad, gran parte de los peritos presentes, ligados a determinados movimientos, se alineaban con perspectivas teológicas que se distancian del Concilio y de la tradición latinoamericana y caribeña.

La Asamblea, sin embargo, era mucho menos conservadora de lo que se esperaba, consiguiendo rescatar el Vaticano II y la tradición latinoamericana y caribeña, así como dar nuevas respuestas a nuevos desafíos. El Documento Original, tal como ocurrió con Puebla y Santo Domingo, fue censurado por algunos miembros de la Curia Romana [17].

3. Medellín-Aparecida: los textos

Aparecida rescata y reafirma la tradición latinoamericana y caribeña inaugurada por Medellín y, en su espíritu, avanza en la respuesta a los nuevos retos de nuestro tiempo. Ambas conferencias están en estrecha continuidad con el Vaticano II, sacando consecuencias y desarrollando sus intuiciones y ejes fundamentales en nuestro contexto. Pero Aparecida significa, sobre todo, el rescate de Medellín [18].

Este rescate y la interdependencia de las dos conferencias pueden demostrarse por la evocación de algunos temas centrales de sus respectivos documentos que, por su parte, remiten al Concilio Vaticano II. En este sentido, si Medellín hizo una "recepción creativa" del Vaticano II, Aparecida significa un paso adelante en la renovación conciliar y en la tradición latinoamericana y caribeña. Veamos los principales temas que establecen esta interdependencia.

3.1. Iglesia comunión, CEB y renovación de la parroquia

Superando el binomio clero-laicos, el Vaticano II concibió la Iglesia como la comunidad de los bautizados, en la comunión de la radical igualdad en dignidad de todos los ministerios. No hay dos géneros de cristianos, sino uno solo, en una comunidad toda ella ministerial. Sacando consecuencias de esta nueva postura, para Medellín, la comunión eclesial, real y palpable, acontece en las CEB (Med 7,4), célula inicial de la estructuración eclesial, foco de evangelización (Med 15,10). Se trata de comunidades de tamaño humano, ambientales, insertas en la sociedad, en una perspectiva profética y transformadora.

Aparecida reafirma las CEB, asumiendo las dos categorías de Medellín: como célula inicial de la estructuración eclesial y foco de evangelización (DA 178). Dice que ellas demuestran su compromiso evangelizador entre los más sencillos y apartados, expresión visible de la opción preferencial por los pobres (DA 179). Para una Iglesia comunidad de comunidades, urge la sectorización de la parroquia en unidades territoriales menores y, dentro de los sectores, crear comunidades de familias, animadas y coordinadas por equipos de laicos (DA 372) [19].

[17] J. O. Beozzo, "Aparecida à luz das Conferências do Rio, Medellín, Puebla e Santo Domingo", *op. cit.*, págs. 39-48.

[18] Cf. P. Ribeiro de Oliveira, "A Igreja que se encontrou em Aparecida", *op. cit.*, págs. 806-811; J. B. Libânio, "Conferência de Aparecida", *op. cit.*, págs. 821-842; J. Comblin, "O papel histórico de Aparecida", en: *REB* 268, págs. 865-885.

[19] Cf. R. Oliveros, "Igreja particular, paróquia e CEBs em Aparecida", en: AA. VV., *V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança, op. cit.*, págs. 183-193; V. Codina, "A eclesiologia de Aparecida", en: AA. VV., *V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança, op. cit.*, págs. 138-145.

3.2. Pastoral de conservación, evangelización y misión

Para Medellín, con el Vaticano II, si la comunidad de los bautizados, en todos sus miembros, es el sujeto eclesial, entonces es también la comunidad, como un todo, el sujeto de la acción evangelizadora (Med 6,13; 9,6). Por eso, es preciso pasar de una pastoral de conservación, basada en la sacramentalización, hacia una acción con énfasis en la evangelización (Med 6,1; 6,8). Pasar de la parroquia tradicional, una estructura centralizadora y clerical, a comunidades de servicio en el seno de la sociedad, de forma propositiva y transformadora (Med 7,13).

Para Aparecida, la Iglesia como un todo requiere estar en estado permanente de misión, de modo que "cada comunidad sea un poderoso centro irradiador de la vida en Cristo" (DA 362). Con Medellín, afirma la necesidad urgente de pasar de una pastoral de conservación a una decididamente misionera (DA 370). Para eso, hay dos implicaciones: la conversión pastoral (DA 365) y una renovación eclesial (DA 367). La primera dice respecto a un cambio en las acciones, pues hay nuevas preguntas que exigen nuevas respuestas; la segunda se refiere a un cambio en las estructuras, pues nuevas acciones, vino nuevo, exigen odres nuevos, so pena de ahogar lo nuevo.

3.3. Iglesia de los pobres, Iglesia pobre y martirio

El Vaticano II clama por "una Iglesia de los pobres para ser la Iglesia de todos". Para Medellín, no basta una Iglesia de los pobres. La acción evangelizadora, en cuanto testimonio de Jesús, "quien siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza", pasa por la visibilidad de una Iglesia pobre. Es imposible evangelizar sin dar testimonio, mucho menos estar con los pobres sin solidarizarse con su situación, haciéndose uno con ellos (Med 14,7).

Para Aparecida, en la misma perspectiva, nuestro tiempo y contexto de exclusión exigen una Iglesia samaritana, porque ella no puede ser ajena a los grandes sufrimientos padecidos por la mayoría de nuestra gente, que con frecuencia son pobrezas escondidas (DA 176). La Iglesia en América Latina y el Caribe necesita continuar siendo, con mayor ahínco, compañera de camino de nuestros hermanos más pobres, inclusive hasta el martirio (DA 396) [20]. Ella está convocada a ser "abogada de la justicia y defensora de los pobres", frente a las intolerables desigualdades que claman a los cielos (DA 395).

[20] Cf. G. Gutiérrez, "Aparecida: a opção preferencial pelo pobre", *op. cit.*, págs. 123-137.

3.4. Del pobre objeto de caridad al pobre sujeto de su liberación

El Vaticano II, rompiendo con una fe metafísica y abstracta, habla de Dios a partir del ser humano y busca servirlo, sirviendo al ser humano. En la acción evangelizadora, por tanto, opta por el ser humano. Medellín, dada la situación de exclusión tan escandalosa a los ojos de la fe en nuestro continente y la predilección de Dios por los excluidos, opta antes por los pobres (Med 14,9). Nos desafía sobremanera la situación de "no-hombre". La opción por los pobres, con todo, significa hacer del pobre no un objeto de caridad, sino sujeto de su propia liberación, enseñándole a ayudarse a sí mismo (Med 14,10).

Aparecida ratifica y potencia la opción por los pobres, puesto que, apoyándose en el Discurso Inaugural de Benedicto XVI, ella "radica en la fe cristológica" (DA 392)[21]. Ahora bien, para que sea preferencial requiere atravesar todas las estructuras y prioridades pastorales (DA 397). "Preferencial" no es mera "prioridad". Es antes una óptica desde la cual se va a todos en la perspectiva de los pobres. Por eso, advierte, evítese toda actitud paternalista (DA 397), procurando, a partir de los pobres, el cambio de su situación, ya que ellos son sujetos de la evangelización y de la promoción humana integral (DA 399). Eso solamente será posible si en cada Iglesia Local es fortalecida una pastoral social estructurada, orgánica e integral, para que todo proceso evangelizador promueva la auténtica liberación (DA 401) [22].

3.5. Opción por el sujeto social —el pobre— y por su lugar social

El Vaticano II llamó a la Iglesia a insertarse en el mundo dado que, aunque ella no sea de este mundo, está en el mundo y existe para este. Pero Medellín se preguntará: ¿insertarse dentro de qué mundo? ¿Del mundo de la minoría de los incluidos o de la mayoría de los excluidos? En consecuencia, la opción por el sujeto social —el pobre— implica igualmente la opción por su lugar social. La evangelización, en cuanto anuncio encarnado, necesita del soporte de una Iglesia signo, que comparta la vida de los pobres (Med 14, 15) y sea una presencia profética y transformadora (Med 7,13).

Para Aparecida, la opción por el sujeto social —el pobre— y su lugar social, hace de los cristianos también agentes de la creación de estructuras que consoliden

[21] *Ibid.*, págs. 127s.

[22] Cf. S. Torres, "A Pastoral Social em Aparecida", en: AA. VV., *V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança, op. cit.*, págs. 241-254.

un orden social, económico y político inclusivo de todos (DA 406). La Iglesia tiene la responsabilidad de formar cristianos y de sensibilizarlos respecto de las grandes cuestiones de la justicia internacional (DA 384). Constata que si muchas estructuras actuales generan pobreza, esto en parte se debe a la falta de fidelidad a compromisos evangélicos de muchos cristianos con especiales responsabilidades políticas, económicas y culturales (DA 501).

3.6. Evangelización, promoción humana y conversión de las estructuras

El Vaticano II superó todo dualismo entre materia-espíritu, cuerpo-alma, sagrado-profano, historia y metahistoria. Para Medellín, por tanto, como no existen dos historias sino una única historia de salvación que acontece en la historia profana, la obra de la salvación es una acción de liberación integral y de promoción humana (Med 2,14,a; 7,9; 7,13; 8,4; 8,6; 11,5). Toda liberación es ya una anticipación de la plena redención en Cristo (Med 4,9). La misión evangelizadora abarca además las estructuras: "no tendremos un continente nuevo, sin nuevas y renovadas estructuras" (Med 1,3; 1,5).

En esta línea, para Aparecida, la promoción de la vida plena en Cristo en la perspectiva del Reino, nos lleva a asumir tareas prioritarias que contribuyan a la dignificación de todos los seres humanos, no solo de los cristianos. Por consiguiente, necesidades urgentes nos llevan a colaborar con otras personas, organismos o instituciones para crear estructuras más justas, en el ámbito nacional e internacional (DA 384). Un buen cristiano es un buen ciudadano, ciudadano universal, promotor de una sociedad justa y solidaria para todos, expresión de la dimensión inmanente del Reino de Dios.

3.7. Diakonía histórica, profetismo y martirio

Para el Vaticano II, la Iglesia necesita ejercer una diakonía histórica, o sea, un servicio en el mundo que contribuya con el progreso y el desarrollo humano y social. Medellín, por su parte, en su opción por los pobres y su lugar social, hace de la diakonía un servicio profético. Afirma que la misión evangelizadora se concretizará en la denuncia de la injusticia y la opresión, lo que constituirá un signo de contradicción para los opresores (Med 14,10). Por ende, advierte y anima que el servicio profético puede llevar al martirio, expresión de la fidelidad a la opción por los pobres.

Para Aparecida, el empeño de la Iglesia en América Latina y el Caribe en favor de los pobres resultó en persecución y muerte de muchos, que consideramos testigos de la fe, nuestros santos y santas, aunque no canonizados (DA 98). En este particular constata que en nuestra experiencia eclesial las CEB han sido verdaderas escuelas de formación de cristianos comprometidos con su fe, testimonios de entrega generosa, incluso derramando la sangre de muchos de sus miembros (DA 178). En nombre de la fe dieron la vida para que otros tuviesen vida; fueron consecuentes con las exigencias históricas del mensaje evangélico.

Concluyendo

La renovación del Vaticano II pasa por la osadía de Medellín y la determinación y el coraje de Aparecida. Las dos conferencias, aunque separadas por cuarenta años, comprueban, con Juan Pablo II, que el Concilio fue "un advenimiento para el tercer milenio". Medellín recibe el Vaticano II y Aparecida, rescatando Medellín en un contexto de involución eclesial y de descalificación de la tradición latinoamericana y caribeña, trae nuevamente el Concilio al orden del día. Es bueno oír de los obispos de nuestro subcontinente que falta empeño, coraje y audacia para llevar adelante la reforma conciliar.

Luego, en la huella del Concilio, el espíritu y las opciones de Medellín, lejos de verse superados, fueron rescatados y reimpulsados por Aparecida, que a pesar de insertarse en un contexto de sobrevaloración de la cristiandad, pasó la página hacia adelante. En este sentido, es cierto que el principal avance de Aparecida fue haber evitado un retroceso. No pasó todas las páginas que esperábamos y serían necesarias para responder a los grandes desafíos del momento, pero sí las suficientes para hacer a la Iglesia latinoamericana y caribeña seguir desplegando su genuina tradición, misma que le confiere en su propio contexto, cada vez más, un rostro y una palabra propios. ■

Traducción: Guillermo Meléndez

¿MODELOS O MONSTRUOS? LAS PERSONAS JÓVENES PRESAS DE LAS PROYECCIONES PATRIARCALES

MARIO ZÚÑIGA NÚÑEZ [1]

A Natividad Canda Mairena, devorado por la xenofobia

Augusto Monterroso escribió una pequeña fábula titulada "La oveja negra", que resalta por ser un retrato duro y cruel de una sociedad sin salida. El pequeño cuento dice así:

> En un lejano país existió hace muchos años una Oveja negra. Fue fusilada. Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque.
> Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura.

En la circularidad del relato resalta la sanción moral convertida en ejemplo. La estatua de la oveja negra está inmovilizada en la historia y en el tiempo. Detiene su rebeldía inicial y, de forma sorprendente, la convierte en motor de esta sociedad perversa. La oveja negra ha sido cooptada, o bien, blanqueada [2].

Quise iniciar con este cuento para retratar esta circunstancia doble que viven las personas jóvenes en América Latina y el Caribe: modelos (ovejas blancas) o monstruos (ovejas negras). Estas abstracciones penden sobre sus vidas, las cooptan, las regulan, las performan.

Por lo general, cuando hacemos una crítica a la forma patriarcal de ver la juventud, recurrimos a interpretaciones "positivas" de la dinámica juvenil. Desgraciadamente, la mayoría de las veces recurrimos al otro extremo. El razonamiento básico parece ser que si las personas jóvenes no son la maldad y violencia puras que prodigan los medios o los Planes de Mano Dura, son la bondad absoluta o el bien. Nuestra cultura no nos brinda más que ángeles o demonios como marco para interpretar las acciones de las personas jóvenes. Este ensayo busva presentar una crítica a estas interpretaciones para trabajar en pos de una alternativa donde los jóvenes no sean modelos o monstruos, sino seres humanos.

1. El color de las ovejas: cultura e hipocresía

La tendencia de nuestra cultura a entender la juventud como condición abstracta, negando su circunstancia histórica concreta, invisibiliza la labor social de las personas jóvenes y los/as anula como creadores legítimos de cultura. Quedan siempre como "héroes de la patria" o "enemigos del progreso", las dos son fórmulas de invisibilizar las circunstancias concretas en las que se desenvuelven los sujetos humanos [3].

---

[1] Investigador pasante del DEI, profesor de Antropología Social (Universidad de Costa Rica).

[2] Pimentel (2007) ha inducido su reflexión sobre Jon Sobrino con este mismo texto de "La oveja negra". Coincido en buena medida con su planteamiento, no obstante me parece que su reflexión no abunda en el tema central de esta fábula: la cooptación del "enemigo interno" y la conversión de este enemigo en motor de la sociedad.

[3] Es lo que Fanon (1973: 8) en su libro *Piel negra, máscaras blancas* llama las "dos metafísicas": son criterios esenciales que cercenan

Así, la cultura intenta reproducirse asignándoles a las personas jóvenes el papel de las Ovejas Blancas de Monterroso: reproductoras pasivas de patrones abstractos, lo cual incluye la asimilación de la resistencia, aun, erigiéndole estatuas de manera absolutamente hipócrita. Esa hipocresía es la que nos indigna y mueve a miles de jóvenes en rebeldía alrededor del mundo [4].

El conflicto entre idealización-satanización es visible en esa Oveja Negra que es asimilada por la cultura dominante, por medio de los procesos educativos oficiales. Mediante la cooptación, la Oveja Negra pasa a ser parte funcional de la cultura formando Ovejas Blancas. La condición para ello es que tanto las Ovejas Negras como las blancas deben obviar que los libros de historia y la literatura están llenos de disidentes, de personas que no afirmaron el orden.

Es así como el sistema de dominación se apodera del pasado, haciendo de este una estatua que se convierte en reflejo inmóvil del orden contemporáneo. Vivimos en una cultura hipócrita hasta los tuétanos, que hace todo por demostrarnos que no hay salida. Nos corresponde, pues, no solo encontrar la salida, sino alertar a las personas que están siendo tratadas dentro de un círculo vicioso de Ovejas Negras y Blancas.

2. Natividad Canda Mairena: el monstruo que contiene el modelo

La precarización de las condiciones de vida en América Latina y el Caribe, ha provocado el exilio económico de miles de personas hacia otros países con mejores condiciones de vida, tanto de fuera como de dentro del continente. Costa Rica, se ha convertido en un país receptor de emigrantes, en su gran mayoría de nacionalidad nicaragüense.

Este aumento de nicaragüenses en Costa Rica, ubicados mayoritariamente en los estratos populares, ha provocado reacciones xenófobas de todo tipo: tanto a nivel cultural (creando chistes y formas idiomáticas que excluyen a las poblaciones emigrantes), como a nivel institucional (acentuando la dinámica de separación urbana y acusando a los migrantes de ser los causantes de la precarización de los servicios públicos). En la actualidad la xenofobia se ha instalado como una forma de relación social dominante, que atraviesa todos los sectores de la sociedad [5].

En este contexto, el 10 noviembre de 2005 tuve la oportunidad de observar un proceso en el cual los medios de comunicación transformaban un joven en monstruo, para justificar una reacción xenofóbica del país entero.

Natividad Canda Mairena, un joven nicaragüense indocumentado, entró a robar a un taller alrededor de la media noche. Iba en compañía de otro amigo. Los dos fueron presas del pánico al encontrarse dos furiosos perros de la raza *rottweiler* que los persiguieron hasta cazar a Natividad. Acto seguido, los animales procedieron a desmembrar el cuerpo del joven en medio de horribles gritos y peticiones múltiples de ayuda. Era un sujeto que gritaba, que suplicaba que se le perdonara la vida. Al lugar acudieron policías, bomberos, personal de la Cruz Roja y algunos vecinos, en total unas cuarenta personas. Nadie hizo absolutamente nada por ayudar a Canda, se dedicaron a observar como si fuera un espectáculo punitivo medieval. El muchacho habrá dejado de gritar en algún momento, resistió durante casi una hora y cuando los perros se apartaron por su propio deseo, fue trasladado al hospital. Canda iba muerto [6].

Pero al público costarricense no le bastó esa primera muerte y lo asesinó una y otra y otra vez. Lo mató de nuevo con sorna, con burla y con morbo. Se hicieron innumerable cantidad de bromas que hablaban de la condición de Canda, del "heroísmo" de los perros. En una de ellas se equipaba a Juan Santamaría (el héroe de la guerra contra los filibusteros de 1856) con los perros *rottweiler*. Los medios de comunicación transmitían una y otra vez un video casero que realizó uno de los pasivos espectadores del asesinato. Lo masivo de la reacción la hacía estar presente en todos los espacios de la vida cotidiana, inundándola hasta la náusea. Yo tuve asco de ser costarricense. Me asqueaba participar

al ser humano y se erigen como interpretaciones predominantes y controlan el accionar de las personas. Un análisis de este tipo de esencialización en los medios, se puede ver en el estudio que Duarte y Littin (2002) hacen de la juventud chilena en la prensa escrita; igualmente, el trabajo de Cebrino (2004) advierte del mismo mecanismo para entender las pandillas del Ecuador.

[4] Es una rebelión contra la inversión de la ética expresada como "ética del buen vivir", que invisibiliza la "ética de las necesidades" (Hinkelammert, 2003a: 293ss.). La existencia de esta cultura hipócrita parece tener como condición de posibilidad esa inversión ética, que ha sido observada también por otros teóricos críticos. Marcuse (1984: 36s.) lo expresa de la siguiente forma: "La ética material de los valores... se convierte en la ética de los prototipos personales en la que las normas de acción no son ya dadas por el individuo o la razón personal, sino que, por el contrario, son recibidas, aquí, también, la autonomía de la libertad es remplazada por la heteronimia receptiva. Esto es parte de la anunciación de la ideología del capitalismo monopolista, en la que la dominación de los grupos económicos más poderosos se lleva a cabo por medio de la delación de poder a personalidades dirigentes prototípicas y en que el interés de estos grupos es ocultado por medio de la imagen de un orden de valores esencialmente personal...".

[5] El nivel de xenofobia se ha extendido hasta entender a la identidad de los migrantes nicaragüenses como amenaza para "lo costarricense" (cf. Sandoval, 2004).

[6] Los datos acerca del asesinato de Canda se pueden consultar en el diario *La Nación*: "Fiscalía reconstruye escena de ataque de perros en Cartago" (26.II.2006) y "Dos policías acusados por muerte de Canda" (11.XI.2006).

de una trama de relaciones sociales que permitiera el asesinato múltiple de una persona.

Es ese asco el que me impulsa a tomar este hecho como grito que fundamenta esta reflexión teórica. Canda no murió, fue asesinado por la xenofobia del pueblo costarricense. Y no fue asesinado una vez, sino muchas, ante un pueblo que exhibía victorioso su cabeza ensangrentada, que se reía con cada uno de sus gritos de dolor.

Desde mi modo de ver, los habitantes de Costa Rica asesinaron una y otra vez a Canda, no por Canda mismo, sino por lo que él *representaba*. El joven nicaragüense era la representación de un *monstruo* [7] que se llama migración. Un monstruo se construye desde la interacción cotidiana como un alguien que nos arrebata los servicios, nos roba, invade nuestro transporte público, nos quita el trabajo. Es un monstruo que nos hace olvidar las verdaderas causas de este proceso: la política de retroceso del Estado Benefactor y la instauración del régimen neoliberal.

Canda representaba ese monstruo, que es proyectado día a día en los medios de comunicación, socializado en los chistes. Un monstruo que nos explica el mundo de manera invertida. En vez de observar los mecanismos reales de precarización de la vida cotidiana, se observa a las personas excluidas como portadoras del mal absoluto.

Cuando las personas jóvenes son parte de esos procesos de exclusión, son susceptibles de convertirse en monstruos (maldad pura, irracionalidad absoluta, insociabilidad). El monstruo se convierte en esa Oveja Negra que intentará ser absorbida para presentarse como triunfo del sistema, ya sea por su derrota o su cooptación. De tal suerte que el sistema intentará dos caminos: el primero será asesinar al monstruo, asegurando un juego del bien contra el mal ("para combatir el monstruo hay que hacerse monstruo también"); el segundo, la cooptación de ese monstruo, de cara a la presentación de un modelo (la oveja negra que se convierte en blanca).

Es en esta doble dimensionalidad que el patriarcado trata a las personas jóvenes como modelos y como monstruos, sin atender su circunstancia histórica concreta. Abordemos esta dinámica a nivel simbólico para después entenderla a nivel estructural.

[7] La categoría de "monstruo" utilizada acá es la expuesta por Hinkelammert (1998; 2003; 2007), sin embargo la categoría de "modelo" se distancia un poco de la de este autor. Considero importante mantener la idea de monstruo como proyección, expuesta por Hinkelammert, pero es fundamental abordar la idea de modelo desde otra dimensión que el "para combatir el monstruo me hago monstruo también". Me refiero a la que se muestra de las personas jóvenes cuando se las asume como "monstruo cooptado" u oveja negra que se transforma en blanca. Ahondaremos en esto más adelante.

3. Modelos y monstruos como parte de la organización patriarcal del mundo

El modo de organización del mundo según los parámetros adultocéntricos, tiene a su base pilares que se complementan de forma indisoluble. Uno de ellos es un conjunto de estructuras objetivas sobre las cuales la economía organiza el mundo social en pos de la progresiva "adultización" de los sujetos y en detrimento de quienes estén en pos de ser adultos (niños, niñas y jóvenes), o bien, quienes hayan dejado de serlo definitivamente (ancianos). Otro de los pilares sería un entramado simbólico, en el cual intervienen (consciente o inconscientemente) quienes ejercen el poder y quienes lo soportan. Abordaremos en este apartado la crítica al segundo pilar (simbólico) tratando de elucidar "...la construcción social de las estructuras cognitivas que organizan los actos de construcción del mundo y de sus poderes" (Bourdieu, 2005: 56). En el siguiente apartado trataremos de explicar la interacción entre este simbolismo y las estructuras objetivas (instituciones) que le dan sentido.

Siguiendo la sospecha de Bourdieu, podemos decir que la construcción del poder debe ser explicada como un entramado complejo de relaciones culturales, las cuales:

> ...lejos de ser un acto intelectual consciente, libre y deliberado de un "sujeto" aislado, es en sí mismo el efecto de un poder, inscrito de manera duradera en el cuerpo de los dominados bajo la forma de esquemas de percepción y de inclinaciones (a admirar, a respetar, a amar, etc.) que hacen sensibles algunas manifestaciones del poder (Bourdieu, 2005: 56s.).

Las manifestaciones del poder, como las que califican a las personas jóvenes de modelos o monstruos, están presentes en acciones y pensamientos profundamente naturalizados en nuestra cultura, y se hacen manifiestos tanto en los ámbitos íntimos de las corporalidades como en las proyecciones que producen los medios de comunicación. Estas proyecciones tienen una actitud performativa de las relaciones sociales, la cual convierte en un referente cultural la imagen que el poderoso proyecta de sí y del otro. Es decir, quien es dueño de la palabra legítima se legitima como referente cultural. Es el caso de los chistes que asesinaron una y otra vez a Canda luego de su muerte. Son ejercicios performativos que el dominador utiliza para dirigirse al dominado, y que tanto el dominador como el dominado interiorizan como orden legítimo, lo cual les lleva a avalar conscientemente el estado de las cosas [8].

[8] Bourdieu la denomina *violencia simbólica*.

Los esquemas que permiten esta performatividad son de carácter binario y modelan las relaciones sociales, instituciones y cuerpos desde oposiciones fundamentales como grande/pequeño, masculino/femenino, adulto/joven, modelo/monstruo, bueno/malo (cf. Bourdieu, 2005: 84).

En el caso de las personas jóvenes, estos esquemas tienen una relación con la forma en que el patriarcado estructura a los colectivos alrededor de un *sujeto señorial* [9], que se construye de modo abstracto como imagen de redentor y centro de la cultura. Hinkelammert (2007) lo ha expresado como un "super yo" que se erige como ley abstracta que dirige las vidas de los sujetos [10].

Por ello, cuando nos referimos a grande/pequeño, masculino/femenino, civilizado/incivilizado, adulto/joven, modelo/monstruo, sabemos que las primeras palabras aluden a la proyección del *sujeto señorial* alimentado históricamente por la dinámica de exclusiones. Quien se adapte a esta proyección tiene la "condición de posibilidad" para ser "grande": es hombre, adulto, civilizado y modelo; y quien posee las características opuestas, es susceptible de ser monstrificado o cooptado.

La dinámica de modelaje y monstruosidad es posible a partir de ideas esencializadas de la juventud, en las que el sujeto señorial posee el rango de la adultez, y respecto de ese rango, las personas jóvenes son intervenidas o cooptadas [11]. La cultura dispone un terreno en el cual las Ovejas cambian de color. Según su comportamiento respecto del sujeto señorial, serán Ovejas Negras cuando sean utilizadas para justificar intervenciones, o *representen* temores o ansiedades colectivas (el caso de Natividad Canda); pero podrán convertirse en Ovejas Blancas en la medida que se acerquen a la imagen del modelo (maduren, se conviertan en "adultos responsables").

La imposición de estos criterios abstractos a la juventud tiene que ver con idea de que las personas jóvenes son "recipientes vacíos". Siendo que las personas jóvenes son "adultos en formación", estas son susceptibles de "cualquier tipo de influencias", son "personas frágiles" con sus "personalidades incompletas". A la base de este pensamiento se encuentra la idea de que la adultez (léase completud), una vez alcanzada, proporciona una identidad establecida con la cual los seres humanos enfrentamos el mundo de manera madura, permanente e inamovible. Así, las personas jóvenes son concebidas como un terreno social en disputa, en el cual las ideas más atractivas entrarán y se instalarán decididamente [12].

Se refuerza entonces una imagen de vulnerabilidad que se atribuye dentro de los cánones de la cultura oficial a estas personas. La contraparte de esta dinámica institucional es una cultura adulta-completa que se construye como oposición a lo joven-incompleto. Podemos representar esta dicotomía entre modelaje y monstruosidad en un diagrama:

Como trata de representar el diagrama, los modelos y los monstruos conviven como proyecciones en la sociedad, sin embargo, escapan del ámbito real de la acción humana. Nadie es modelo o monstruo en sí, sino que son parámetros que guían las acciones (performativos). En el caso de quienes asuman (o la sociedad les asigne) la proyección del modelo (el maestro, el gerente, el director), tendrán la función de calificar, tutelar, cooptar o luchar contra los monstruos. Por el contrario, quienes se asuman como monstruos, o la sociedad les proyecte ese papel (los y las terroristas, pandilleros, guerrilleros), tendrán dos alternativas: redimirse de forma ascética hacia los modelos (blanquear su pelaje de Ovejas Negras y convertirse en modelos) o rebelarse contra ellos (continuar como Ovejas Negras siendo ese mal necesario para luchar contra él).

[9] La categoría de *sujeto señorial* ha sido tomada de Gutiérrez (2006), si bien se ha aplicado con características específicas de este análisis.

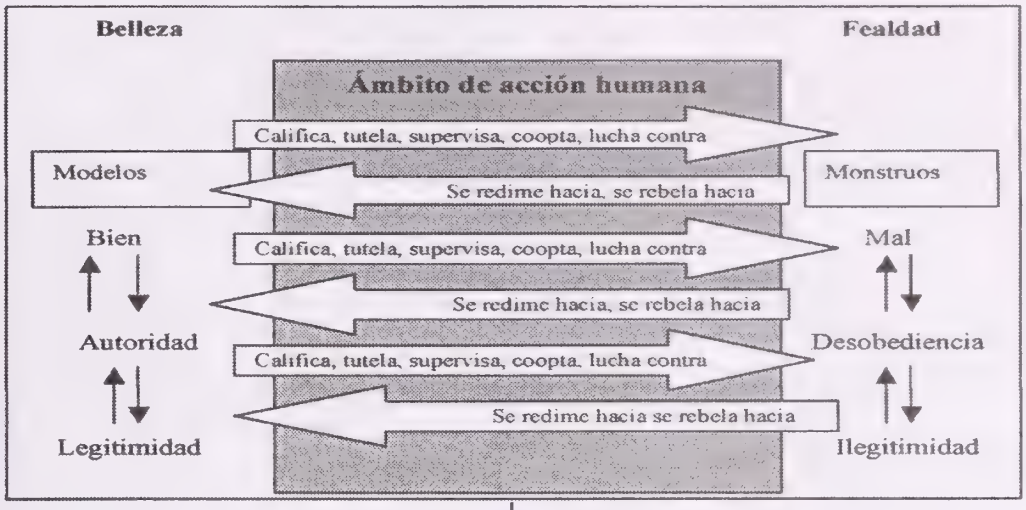
[10] Es tan fuerte este tipo de socialización, que la proyección del *sujeto señorial* patriarcal resiste incluso los ejercicios de emancipación de Occidente. Hinkelammert (2003b: 128s.) hace referencia al caso de la Revolución Francesa, que a pesar de ser retomada como una de las manifestaciones de rebeldía por excelencia de la historia de Occidente, se caracterizó por la exclusión de las reivindicaciones de género, étnicas y obreras. El asesinato de Olympe de Gouges, quien reivindicaba el derecho de las mujeres a votar; el de Babeuf (François Noel), quien se pronunciaba a favor de los obreros; y el de Toussaint, el líder de la independencia de Haití y luchador contra la esclavitud, reflejan la fuerza de una imagen de poder patriarcal instalada en el imaginario occidental, aun en sus rebeliones.

[11] Mario Erdheim (2003: 304) expone esta escisión en su estudio sobre la adolescencia, con todo, no profundiza en las implicaciones de este mecanismo para la dinámica de poder entre personas adultas y personas jóvenes. Claudio Duarte (1994) pone en evidencia este mecanismo en su crítica al psicólogo estadounidense Erick Ericsson.

[12] Por ejemplo, el diario costarricense *La Nación* señala alarmado que 60.000 jóvenes entre 12 y 17 años no estudian ni trabajan en el país. O sea, no están institucionalizados en ningún mecanismo de tutela, lo cual los sume en una situación de riesgo. Una de las instituciones que alerta sobre el problema es la Defensoría de los Habitantes, donde uno de sus funcionarios advierte que "...al no hacer nada, (los muchachos) buscarán otras formas de supervivencia como la criminalidad y la drogadicción. Lamentablemente serán generaciones perdidas" (LN, 4.XI.2005). Parece claro como este temor estatal se fundamenta en la idea del "recipiente vacío", dicho en otras palabras, el hecho de no poder tutelar bajo ningún mecanismo a estas personas las convierte en potenciales *antisociales*. El que podría ser modelo, peligra de convertirse en monstruo. Si no se institucionaliza, no podrá "hacer nada".

Diagrama No. 1.

Dinámica cultural de construcción de modelos y monstruos



4. Modelaje y monstruosidad: su relación con la institucionalidad social

Para analizar la relación entre jóvenes e instituciones, se puede partir de la idea de que la institucionalidad social es consenso intersubjetivo (ley) presentado de manera fetichizada, esto es, invertida. La institución contemporánea se impone como ley absoluta y apura su proceso de totalización expresándose al límite de sus posibilidades. Esta institución se vuelve cada vez más *antihumana*, por lo que las subjetividades son expulsadas de modo cada vez más violento de ella [13].

Corresponde ahora hacer una reflexión en torno a cómo esta institucionalidad proyecta modelos y monstruos que se imponen sobre las personas jóvenes. Iniciaré con un diagrama que explica esta relación compleja entre el simbolismo de modelos y monstruos y la institucionalidad social que lo sostiene:

Partiré de la siguiente premisa: la institucionalidad patriarcal para reproducirse y gobernar necesita proyectar modelos y monstruos como representaciones invertidas de los seres humanos. En este sentido, los modelos y monstruos son proyecciones simbólicas que se imponen sobre los seres humanos concretos para justificar la subordinación a la ley institucional.

Dos grandes instituciones modelan el panorama de las relaciones sociales en nuestras sociedades: Estado y Mercado. Es evidente que entre las dos existe una relación indisoluble en nuestra realidad histórica, una relación no exenta de pugnas, rechazos y reconciliaciones: un matrimonio que un día está al borde del divorcio y al día siguiente se ama con loca pasión.

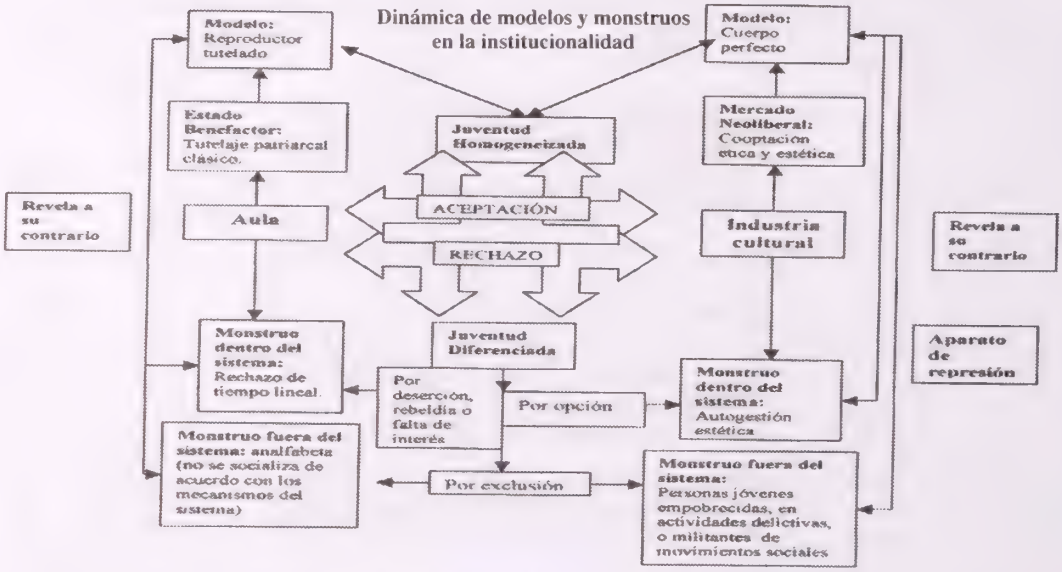
No abordaré esta relación en este ensayo, ni su larga trayectoria histórica. Me ubicaré en las tendencias contemporáneas de las dos instituciones y su relación directa con las personas jóvenes en tres manifestaciones concretas: el aula, la industria cultural y el aparato de represión. Esto refiere a una circunstancia histórica concreta de Estado y Mercado: el *intento* de Estado Benefactor que hubo en América Latina y el Caribe [14] y el mercado diseñado por la óptica del neoliberalismo.

Uno de los espacios que el Estado Benefactor ha diseñado para las personas jóvenes es el de las aulas de estudios (cf. Feixa, 1998; Urresti, 2000). Los sistemas

[13] Esta es apenas una pequeña referencia a un tema complejo que abordé en profundidad en un ensayo denominado "Tiempo como sangre: juventud, institucionalidad y humanidad", que espero poder publicar pronto. Entre tanto se podría decir que esta visión de la institucionalidad es deudora de las ideas críticas de Hinkelammert (1981, 2003a, 2003b).

[14] Visto desde América Latina y el Caribe, el Estado Benefactor no es esa institución de cobertura universal que vivieron europeos y estadounidenses. Llamamos "*intento* de Estado Benefactor" a una serie de políticas de inspiración keynesiana que se pusieron en boga en la segunda mitad del siglo XX, y que junto con las teorías de la dependencia impulsaron en algún momento la idea de desarrollo endógeno, la cual se correspondió con algunas políticas populistas de ampliación del aparato de servicios y de reforma agraria (esto en buena medida para evitar estallidos sociales revolucionarios, que para la época estaban en germen). La iniciativa no pudo superar las "buenas intenciones" por una serie compleja de factores de los que resalto únicamente cuatro: 1) los abismales niveles de desigualdad que la región ha ostentado históricamente, 2) la incapacidad de hacer sentir a los habitantes de los Estados como ciudadanos de los mismos, 3) el racismo institucionalizado que crea pobladores de primera y segunda categoría (esto en países con mayoría indígena como Guatemala, Ecuador o Bolivia, implica la segregación de más de la mitad de la población), y 4) la entrada en escena a principios de los años ochenta del neoliberalismo como técnica de administración social con los Programas de Ajuste Estructural, a lo que se hará referencia más adelante.

Diagrama No. 2



educativos son una instancia de modelación de la personalidad, desde allí se ve a las personas jóvenes como la adultez del mañana, en formación. En estos espacios queda manifiesto una de las premisas de *tiempo abstracto* con que el Estado proyecta a las personas jóvenes: la juventud es adultez incompleta.

Ante esta premisa, surge la necesidad de llenar lo vacío, dar forma a la materia, lo cual justifica la proyección de un modelo que se presenta como reproductor tutelado. El joven modelo del aula es cómplice con el poder. La condición de este modelo, o más bien su imperativo, es reforzar el orden social impuesto por el *sujeto señorial*. Esta proyección demanda que se legitime la dinámica social existente. A las personas que asuman este papel de modelos, se les "premia" con una serie de prácticas y rituales. Podemos encontrar abundantes ejemplos de confirmación desde los niños "santurrones" de las escuelas, reconocidos por sus maestros por ser fantásticos delatores.

La idea que subyace en esta visión de los premios es la del "éxito", vale decir, tiene éxito quien logra acercarse al ideal que el sujeto señorial ha proyectado. Esta lógica se mimetiza dentro del entramado cultural, de manera que los éxitos personales son confirmaciones del "orden de las cosas", el cual ha conseguido instalarse profundamente en las fibras del relacionamiento social. Esta proyección no puede entenderse sin la idea de la redención del excluido, que al mismo tiempo sostiene toda la estructura objetiva que le oprime.

Este modelo *revela a su contrario*, un monstruo que se proyecta como el "mal estudiante", quien no sigue la normativa patriarcal. El monstruo del aula deslegitima el orden patriarcal y no sigue sus rutas. Este se proyecta sobre cientos de estudiantes que desertan de la educación formal, o se mantienen en ella sin que les provoque el más mínimo interés, rechazando de plano sus normativas. Lo cual se convierte en un rechazo del tiempo lineal —abstracto—. El modo en que están diseñados los sistemas de enseñanza refleja una adaptación a la forma biológica de envejecer, pero además destaca los rasgos culturales que impone la idea de "madurar", donde la medición del paso de la vida se da por "peldaños" que un niño o niña "asciende" desde su entrada a la primaria hasta la salida de la secundaria: la antesala de la adultez. El monstruo del aula no sigue la ruta evolutiva que el sistema educativo impone, no pasa las materias, y al no pasarlas, no puede acceder a ese siguiente peldaño de adultez que significa el siguiente grado. Rechaza así el tiempo lineal y se convierte en el joven que no accede al camino de la civilización, se mantiene como incivilizado: como bárbaro (no acepta el progreso) [15].

Pero hay un monstruo más, que se proyecta sobre aquel que no puede siquiera acceder a la condición de estudiante. El monstruo fuera del aula se proyecta sobre dos poblaciones mayoritarias en muchos países latinoamericanos y caribeños: empobrecidos/as e indígenas. Los primeros no poseen medios materiales para costear sus estudios; los segundos, que en gran medida conservan la condición de los primeros, a la que agregan otra: pertenecen a culturas que han sido negadas desde hace 500 años como fuentes de conocimiento legítimo. Quien no se escolariza del todo es proyectado un peldaño más abajo del bárbaro: es un salvaje [16]. No

[15] Sobre la idea de institucionalidad y educación se pueden confrontar los trabajos de Induni (2007) y Duchatsky y Korea (2006).

[16] El antropólogo estadounidense Lewis H. Morgan (1877), elaboró a finales del siglo XIX una clasificación de las culturas humanas entres niveles de progreso: civilización (+), barbarie (+-) y salvajismo (-). El autor proponía que la humanidad había transitado progresivamente por estas tres etapas a nivel histórico. Según esta teoría, las culturas civilizadas habían sido bárbaras en una época anterior y salvajes en un momento originario, el progreso humano se habría dado por el desarrollo de las virtudes humanas civiliza-

puede acceder ni siquiera parcialmente a las más elementales relaciones en la sociedad del contrato (no sabe escribir y, por tanto, no puede firmar). La imagen que se proyecta sobre él es la del ignorante, quien no conoce la manera de interactuar con la sociedad que se le impone como institución. No poder tener acceso a la escuela implica desconocer las pautas del saber centralizado y legítimo de la institución; la institución devuelve esta condición como negación absoluta, como imposibilidad de participar en las relaciones sociales.

Este sistema educativo —que visto así se puede entender como un sistema civilizatorio— fue en gran medida el que proveyó una serie de prácticas y rituales en los cuales la juventud era concebida como una parte "orgánica" de la sociedad. La organicidad proveía unión social y esta servía de fundamento a una sociedad unívoca, que funcionaba con base en las regulaciones morales ("ética del buen vivir"). Con el tiempo la moralidad conservadora ha ido cediendo paso a una sociedad mucho más liberal en cuanto a regulaciones de la vida privada se refiere, proceso que ha tenido un impacto directo en la liberalización del comportamiento de las personas jóvenes (cf. Urresti, 2000). Esto ha hecho que la institucionalidad del sistema educativo, basado en la ética invertida o "ética del buen vivir", entre en crisis y que los sistemas de relación propuestos por la moral, naufraguen en una sociedad de éticas laxas o posmodernas (lo que no quiere decir en ningún momento que sean "ética de la necesidad") [17].

Ahora bien, que la moral del Estado Benefactor se debilite en las aulas no implica su decaimiento como actor social, más bien pone de manifiesto una faceta del Estado (no moral sino comercial) que se expresa en la institución Mercado. La pérdida de terreno de la regulación moral promovida por el Estado, está relacionada directamente con el Estado mismo, que se ha saboteado a lo interno de sí, propiciando un menor control en la vida pública y cediendo este control al Mercado. Ese movimiento histórico ha implicado una transformación estructural de la sociedad, promovida por los sectores aliados a la política neoliberal de derecha (tanto en el escenario nacional como en el internacional), que comenzó a manifestarse con las dictaduras de Seguridad Nacional y que se concretó regionalmente en mecanismos de administración técnica como los Programas de Ajuste Estructural promovidos por el Fondo Monetario Internacional a principios de los años ochenta, o los grandes acuerdos de libre comercio puestos en boga por los Estados Unidos desde los años noventa (CAFTA o NAFTA por sus siglas en inglés).

En su dimensión cultural esto ha implicado que las representaciones de modelos y monstruos proyectadas por el Estado desde sus aulas, cedan terreno frente a los modelos y monstruos proyectados por el Mercado desde la industria cultural estadounidense. Es evidente que en la pugna Estado-Mercado, ha sido esta última la institución que ha sabido capitalizar las representaciones de "lo juvenil" por medio de la búsqueda de nichos de representación para la venta de identidades (cf. Reguillo, 2000: cap. 2; Klein, 2001: 141-165). Desde la industria cultural se proyecta "lo juvenil" como idea que anima las ventas, como modelo a alcanzar. "Lo juvenil" son cuerpos de hombres y mujeres "perfectos", con ciertas medidas y características que les convierten en referente de belleza. Son "cuerpos perfectos", con "ropa perfecta" y un estatus destacado (cf. Margulis y Urresti, 1995) [18].

En términos de prácticas, en la actualidad es más importante estar "bien vestido" que aprobar un examen. Pero estar "bien vestido" no es una elección libre de la estética personal, sino una forma de disciplinamiento [19]. El mercado posee estrategias de disciplinamiento diferentes a las promovidas por el Estado Benefactor, mismas que tienen que ver con la exclusión-inclusión de los circuitos de consumo. En

---

torias. Sin embargo, sobrevivían en el mundo culturas bárbaras que no habían encontrado el camino a este desarrollo (curiosamente estaban ubicadas en su mayoría en el Tercer Mundo). Es sin duda, una racionalización colonial y cientificista del las diferencias culturales, aun así me parece que sus categorías (todavía en uso hoy, por ejemplo en la división de Primer y Tercer Mundo) explican la racionalidad de los sistemas educativos contemporáneos, su institucionalización del tiempo abstracto y su proyección de monstruos.

[17] Las manifestaciones de este traspaso en América Latina y el Caribe son diversas pero ciertamente tocan a todos los sectores de la sociedad. Tal vez el fenómeno de la producción, la distribución y el consumo de drogas, sea uno de los ejemplos más claros del decaimiento de la "ética del buen vivir". Cada sector social ligado a este proceso ha renunciado a pautas éticas clásicas, en las clases altas y medias se manifiesta como los políticos corruptos y consumidores desmedidos, en las clases populares se manifiesta como las pandillas que se dedican al narcomenudeo y al sicariato. En todos estos procesos hay renuncias a la "ética del buen vivir", aunque no hay una reivindicación de la "ética de las necesidades", sino una serie de éticas laxas (posmodernas) que son el fundamento de "culturas de la muerte".

[18] La idea de "cuerpo perfecto" se corresponde con la teorización que han hecho Margulis y Urresti (1998) sobre el "joven tipo": una especie de héroe del sistema neoliberal (modelo), que se presenta como un triunfador en los negocios que conoce los mecanismos de manejo de creación de dinero, los cuales aplica de manera descarnada e instrumental. Mi interés, con todo, es resaltar el carácter corporal para evidenciar ese ámbito íntimo de intervención de la personalidad.

[19] Digo esto para distanciarme de los enfoques celebratorios de la globalización neoliberal como los de Rama (2003) o Florida (2002), que hacen pensar que la pérdida de terreno del disciplinamiento estatal y la llegada de las éticas laxas, implica perdida total de disciplinamiento. Desde mi punto de vista, habría que descubrir el disciplinamiento que se esconde detrás de la "libertad de escoger".

términos estrictos, todos los seres humanos debemos consumir (disfrutar de *valores de uso*) para vivir. La pobreza se manifiesta de manera extrema cuando los seres humanos carecen de los medios para consumir *valores de uso* básicos, como los alimentos. El mercado capitalista diseña una serie de pautas de consumo diferenciado para las personas pobres y las de mucho dinero. Es evidente que aquellas con un mayor acceso al "cuerpo perfecto" son las personas con más dinero, porque tienen la posibilidad de acceder sin restricción a gran cantidad de valores de uso de diversa índole (desde los frijoles hasta las perlas). Quienes menos tienen, están lejos del "cuerpo perfecto", en buena medida porque no pueden acceder a los tipos de consumo con los que podrían lograrlo (gimnasio, dietista, dentista, comida a la carta, entre otros). Sobre el modelo de joven como "cuerpo perfecto" se monta una inmensa industria de intervención de lo corporal concreto, que debe ser intervenido a favor de lo corporal abstracto: la nariz concreta removida en bien de la nariz abstracta, las nalgas concretas intervenidas en bien de las nalgas abstractas, etc. [20].

El monstruo que se revela en este modelo es el de las personas jóvenes que realizan una autogestión estética de sus vidas. Desde mediados de siglo se han visibilizado en la cultura occidental agrupaciones de personas jóvenes que crean sus propias pautas estéticas, las cuales riñen con las proyecciones de modelos de cuerpo perfecto (Feixa, 1998; Reguillo, 2000). Estas nacen de la mano de movimientos musicales como el *punk* o el *ska* y expresan una autogestión estética que algunas veces se traduce en autogestión ética y política (como el caso de los *okupas* en Europa). Al parecer, es una manifestación de otredad que se da por opción y refleja valores diferenciados a los dominantes, por lo que estas agrupaciones evidencian fuertes conflictos con la institucionalidad establecida (Zúñiga, 2004). La sociedad de la "ética del buen vivir" trataba a estos grupos excluyéndolos de las aulas o tachándolos de "desviados", no obstante la industria cultural del mercado neoliberal ha aplicado la solución del *blanqueamiento de ovejas*. La industria cultural ha asumido la premisa de que para vencer a este monstruo hay que ser como el monstruo, esto ha permitido la cooptación de las estéticas juveniles y su promoción en el mercado cultural. Tal vez los casos de los cantantes de *rap* sean los más evidentes. Estos grupos provienen de barrios populares estadounidenses, de contextos de pobreza y miseria que describen en sus canciones, sin embargo esto es aprovechado por la industria cultural para venderlo como producto estético. La condición de la autogestión estética vive este dilema irresuelto: mientras las culturas ponen de manifiesto su inconformidad con la estructura social, la industria cultural intenta que la crítica sea demolida por el aparato de reproducción masiva del mercado neoliberal.

El otro monstruo del que da cuenta el mercado es el que se refiere a las personas jóvenes con intenciones de alterar el orden social por diversas vías: la delincuencia o la militancia. En efecto, las razones que llevan a delinquir o militar son absolutamente divergentes, e incluso, las poblaciones que participan en estas actividades son completamente diferentes. Pero lo cierto es que el monstruo que se proyecta sobre estas poblaciones las homogeneiza sin buscar explicaciones. Es un bastón de policía que golpea antes de preguntar. La forma de proyección que los homogeneiza y los trata como iguales es el monstruo del desorden social. La proyección que se hace de estos monstruos es totalmente descarnada y violenta y va más allá de la industria cultural, por ejemplo en las "Leyes de Mano Dura", o en las noticias de sucesos de los medios oficiales de nuestros países.

La era neoliberal puso de manifiesto la necesidad de una política punitiva que se correspondiera con este sistema de organización social. En términos generales, se necesitaba una explicación del delito que desresponsabilizara a las estructuras sociales y criminalizara todas las intenciones de "desorden". Recordemos que el neoliberalismo se basa en la utopía de que la sociedad funcione como un mecanismo perfecto de mercado sin intervenciones (Gutiérrez, 1998; Hinkelammert, 2000). Por ello, la política penalista de este sistema de organización debe concentrarse en eliminar esas "intervenciones". La delincuencia común y organizada representa un tipo de intervención para el mecanismo de mercado, pero también lo son los grupos que intentan regular el mercado o impedir su radicalización como estructura de organización social. Por ello, la administración neoliberal ideó un tipo de política penalista fundada en la criminalización de la intervención, que al mismo tiempo desresponsabiliza a la sociedad del crimen. Tal política se aplicó con éxito en la administración republicana de Nueva York, protagonizada por Rudolph Giuliani, y de allí se la promovió como modo de administración de justicia al resto del mundo. La política se ha denominado de "Mano Dura" y se funda en algunos postulados, entre los cuales resaltan:

1) El delincuente es culpable del delito cometido, la sociedad no tiene ninguna responsabilidad en la actividad delincuencial.

2) La solución para la delincuente es punitiva y no de rehabilitación; esta implica el gasto de fondos públicos en tratar a quien ha *decidido* delinquir.

[20] Para Hinkelammert, esto pone de manifiesto el *odio* que el sistema social impone sobre lo concreto. Es un *odio* constitutivo e interiorizado, con el cual se construyen la personalidad y las relaciones intersubjetivas de manera que se fuerza la intervención en bien de lo abstracto.

3) El problema de la delincuencia se resuelve dotando a los aparatos represivos de mayores capacidades de intervención.

4) Todo "desorden" debe ser mediado por cuerpos represivos de carácter violento.

5) El delito, es una elección que un individuo realiza (Waquant, 2006).

Waquant ha demostrado como esta política penalista se expande por el mundo de la mano de un impresionante sistema de *lobby*, que se aprovecha del discurso de la inseguridad ciudadana, caracterizado por un sentimiento de angustia colectiva. Este sentimiento se dispara, en gran medida, por los medios de comunicación social y su intención de subir el *raiting* mediante discursos y noticias sensacionalistas y alarmistas. Todo ello genera el discurso de un monstruo delincuente que se esconde detrás de cada esquina, que mata de manera despiadada y se expresa como un ser lleno de maldad, del todo irracional, que se cierne sobre la "sociedad ordenada". Tal contexto enciende la retórica patriarcal de la política de "hombres fuertes" que proponen como única alternativa el endurecimiento de las leyes represivas, cuyo principio es: "para luchar contra el monstruo, hay que hacerse monstruo también".

Todo esto lleva a procesos de criminalización de jóvenes de clases populares, procesos que se extienden posteriormente a la penalización de los movimientos sociales y partidos políticos de izquierda. Lo manifiesto en las leyes es la lucha contra el monstruo de la delincuencia, aun así ello se convierte en la justificación de la lucha contra todo lo que signifique "desorden", en este caso las manifestaciones de izquierda. En este proceso, tanto quienes delinquen como quienes militan contra el neoliberalismo, quedan homogeneizados como *desorden*, maldad pura e irracionalidad. De este modo es justificada la intervención violenta contra dos grupos con motivaciones absolutamente disímiles, son proyectados como una sola categoría: monstruos.

5. A modo de conclusión: Fergus Kilpatric como traidor y como héroe

Quisiera cerrar con la reseña de un pequeño cuento de Jorge Luis Borges que me remite directamente al tema y lo plantea en clave crítica. En su libro *Artificios* aparece un cuento titulado "Tema del traidor y del héroe"; este es el relato ficticio del héroe nacional irlandés, llamado Fergus Kilpatrick. Cuando el biógrafo de este personaje indaga acerca de su vida en los archivos históricos y familiares, descubre grandes similitudes entre la muerte de este y las que ocurren en los dramas de Shakespeare: *Macbeth* y *Julio César*. En un principio, Borges formula hipótesis metafísicas para resolver estas similitudes. Afirma que existe la *transmigración de las almas* por medio de la cual Kilpatrick ha sido Julio César y, por consiguiente, ha muerto como él.

Con todo, al no satisfacerlo la metafísica recurre a una explicación que da cuenta de la corporalidad histórica y humana. Borges sostiene que las similitudes entre las muertes de los personajes de las obras de Shakespeare y la muerte del héroe irlandés ocurrieron porque el asesinato lo planeó, en plena gesta revolucionaria, el mejor amigo de Kilpatrick, ávido lector de las obras del dramaturgo inglés ¿Pero por qué un amigo asesinaría al líder revolucionario en un momento clave? Resulta que en medio de la revolución, súbitamente, se descubre entre las filas insurgentes un traidor: Fergus Kilpatrick, máximo líder de la insurrección y futuro héroe revolucionario. La sentencia para él será la pena de muerte, sin embargo esta no se podía ejecutar porque la revolución fracasaría (quedaría descabezada y deslegitimada). Así que deciden efectuarla en secreto, como un asesinato donde se ejecuta la sentencia y se consagra al traidor como héroe.

El texto presenta una solución en la cual la humanidad de los personajes resuelve jugar con los modelos y los monstruos que se proyectan sobre ellos. Partiendo de que estas idealizaciones atrapan a los seres humanos, los líderes revolucionarios deciden manejar estas proyecciones en su favor. Sin embargo la condición de modelos y monstruos no es cuestionada, permanece intacta. Lo que se cuestiona es que las personas deban servir a las imágenes que ellas mismas han creado, esta lógica se invierte. ¿Será esta la salida para los casos que he expuesto recién? Quizá no sea la única, pero sí da pistas importantes acerca de cómo elaborar el problema.

Si bien es cierto que el montaje del entramado de la dominación es sumamente complejo y violento, la salida a esta lógica de dominación abstracta se encuentra en el reconocimiento de nosotros/as mismas como seres humanos que inventan ideales abstractos. Para ello, una de las claves de respuesta que se puede ensayar es la de no hacer las instituciones sociales objetivo de sí mismas, o no endiosar las palabras "desarrollo", "héroe" o "patria". Más allá de la metafísica de esas instituciones totalizantes se encuentra un futuro posible lleno de seres humanos erráticos y, en tanto erráticos, vivos.

En el caso específico de las personas jóvenes, una visión de totalidad da la posibilidad de enfocarse en la lucha por una institucionalidad que tenga como su centro a las personas vivas y no a héroes metafísicos. Corresponde a las personas jóvenes sacudirse de

muchas demandas sociales abstractas como la de "futuro de la patria" o "cuerpo perfecto para el mercado".

Vivimos en un mundo lleno de institucionalidades totalizantes, debemos librarnos de esa tendencia reconociendo nuestro potencial como seres humanos, críticos de las leyes.

Bibliografía

Borges, Jorge Luis (2000). *Artificios*. Lisboa, Alianza Editorial (Biblioteca Borges).

Bourdieu, Pierre (2005). *La dominación masculina*. Barcelona (España), Anagrama (Colección Argumentos).

Ceberino, Mauro (2004). *Pandillas juveniles: Cultura y conflicto de la calle*. Quito, El Conejo-Abya Yala.

Duarte, Claudio y Littin, Catalina (2002). *Niñas, niñas y jóvenes: construyendo imágenes en la prensa escrita*. Santiago de Chile, Asociación Chilena Pro Naciones Unidas.

Duarte, Klaudio (1994). "La resistencia de los jóvenes en un país capitalista pobre y dependiente", en: *Pasos* No. 53 mayo-junio), págs. 5-21.

Duchatsky, Silvia; Korea, Cristina (2006). *Chicos en Banda*. Buenos Aires, Paidós.

Erdheim, Mario (2003). *La producción social de inconsciencia. Una introducción al proceso psicoanalítico*. México D. F., Siglo XXI editores, Cap. 3: "Adolescencia y desarrollo cultural", págs. 147-339.

Fanon, Frantz (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Editorial Abraxas.

Feixa, Carles (1999). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Madrid, Editorial Ariel.

Florida, Richard (2002). "The Rise of the Creative Class. Why cities without gays and rock bands are losing the economic development race". Washington Monthly (May). http://www.washingtonmonthly.com/features/2001/0205.florida.html

Gutiérrez, Germán (1998). *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayec*. San José, DEI.

Gutiérrez, Germán (2005). "Vulnerabilidad, corporalidad, sujeto y política popular", en: *Pasos* No. 121 (setiembre-octubre), págs. 1-12.

Hinkelammert, Franz (2000). *Crítica de la razón utópica*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz (2003a). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia (Costa Rica), Editorial Universidad Nacional (EUNA).

Hinkelammert, Franz (2003b). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz (2007). *Crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad, materiales para la discusión*. San José, Editorial Arlequín.

Induni Alfaro, Gina (2007). Ritos y estrategias en la cultura colegial. Acerca del cómo los jóvenes negocian la intersubjetividad en medio del desfondamiento de las instituciones. Mimeo.

Klein, Naomy (2001). *No Logo. El poder de las marcas*. Buenos Aires, Paidós.

La Nación (2005). "60.000 jóvenes entre 12 y 17 años ni estudian ni trabajan". Sección de Nacionales (4.XI).

La Nación (2006a). "Fiscalía reconstruye escena de ataque de perros en Cartago". Sección de Sucesos (26.II).

La Nación (2006b). "Dos policías acusados por muerte de Canda". Sección de Sucesos (11.XI).

Marcuse, Herbert (1984). "El concepto de esencia", en: Íd. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid, Alianza Editorial.

Margulis, Mario; Urresti, Marcelo (1998). "La construcción social de la condición de juventud ", en: Margulis, Mario; Laverde, Cristina María (eds.). *"Viviendo a toda": Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

Margulis, Mario; Urresti, Marcelo (1995). "Moda y juventud", en: *Estudios Sociológicos*, vol. XIII, No. 37.

Marroquín, Amparo (2007). "Indiferencias y espantos. Relatos de jóvenes y pandillas en la prensa escrita de Guatemala, El Salvador y Honduras". Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, www.c3fes.net.

Morgan, Lewis H. ([1877]1971). *La sociedad primitiva*. Madrid, Editorial Ayuso.

Pimentel Chacón, Jonathan (2007). "Jon Sobrino, construcción de la esperanza y una teología desde el Sur", en: *Pasos* No. 131 (mayo-junio), págs. 25-32.

Pérez Sainz, Juan Pablo (2005). "Algunas hipótesis sobre desigualdad social y mercado de trabajo: Reflexiones desde Centroamérica", en: Francisco Rojas Aravena. Gobernabilidad en América Latina. Balance Reciente y Tendencias a Futuro (versión en CD).

Rama, Claudio (2003). *Economía de las industrias culturales en la globalización digital*. Buenos Aires, Eudeba.

Reguillo Cruz, Rossana (2000). *Emergencia de las culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires, Norma.

Reguillo, Rossana (2005). "La mara: contingencia y filiación con el exceso", en: *Nueva Sociedad* No. 200 (noviembre-diciembre), págs. 70-85.

Reguillo, Rossana (1999). "Violencias expandidas. Jóvenes y discurso social", en: *Revista de Estudios sobre Juventud*, 3 (8) (enero- junio), págs. 10-23.

Sandoval, Carlos (2004). "El 'Otro Nicaragüense' en tres actos. Populismo intelectual, ficción teatral y políticas públicas", en: Jiménez Matarrita, Alexander. *Sociedades hospitalarias. Costa Rica y la acogida de inmigrantes*. San José, Centro Cultural de España/Editorial Arlekín/Ediciones Perro Azul (Colección Tertulias de El Farolito), págs. 27-66.

Urresti, Marcelo (2000). "Paradigmas de participación juvenil: un balance histórico", en: Balardini, Sergio (comp.). *Participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*. Buenos Aires, CLACSO.

Wacquant, Loïc (2006). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.

Zúñiga Núñez, Mario (2004). "'Ahora que somos otros': Notas en torno a la 'otredad optada' y el rock juvenil costarricense", en: *Cuadernos de Antropología* (Revista del Laboratorio de Etnología "Maria Eugenia Bozzoli Vargas") No. 14 (diciembre), págs. 95-106. ■

APUNTES PARA REPENSAR LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Carlos Enrique Angarita Sarmiento

Un artículo de Jung Mo Sung, "Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?" [1], se constituye en un sencillo texto capaz de sugerir reflexiones para repensar y potenciar hoy la Teología de la Liberación (TL) en América Latina y el Caribe. Lo consigue, a mi entender, en tanto que retoma la TL desde el campo de una experiencia concreta de compromiso humano, social y de fe, en donde la misma tuvo recepción y se reprodujo como espiritualidad de la liberación. En tal sentido, se trata de un pensar sobre la vida de fe, en coherencia con este modo se hacer teología: que en ella se exprese la praxis de los creyentes.

Quiero enseguida hacer eco a algunos asuntos que me han suscitado los planteamientos de Jung Mo Sung, comenzando por uno que él directamente aborda, el de la utopía, y continuando con otros dos que se desprenden del anterior: aspectos metodológicos y epistemológicos del modo de hacer TL y el sujeto que se reclama para hacer dicha teología.

1. Teología de la Liberación, "crisis paradigmática" y utopía

La TL se define como otra manera de hacer teología. Teología desde la historia y en particular desde la praxis de liberación. O, dicho de otra forma, reflexión sobre la historia de salvación que no es otra cosa que la salvación en la historia. Reflexión de fe desde los pobres que luchan contra las estructuras de opresión, o de pecado. En este sentido, la TL ha quebrado el modo racional y tradicional de hacer teología: no es tanto ortodoxia como ortopraxis, no pretende alcanzar la verdad correcta sino promover la recta actuación en el mundo. Esta ruptura en la razón de fe es la que le ha dado identidad a la TL. En pocas palabras: se trata de un nuevo *paradigma* en la teología de Occidente, reconocido así, con no pocas dificultades, en la propia TL y por instancias externas a ella [2].

De manera que, aceptando lo anterior, puede sorprender cuando Jung Mo Sung empieza a hablar de una "crisis paradigmática" de la que tampoco escaparía la TL, como parte de un movimiento más amplio que él denomina "cristianismo de liberación". A juicio del teólogo se trata

> ...de una cierta frustración que quedó después de décadas de luchas sociales y eclesiales en la expectativa de la "construcción del Reino de Dios" o en la realización de la utopía.

También los llama "impasses (sic) teórico-existenciales que muchos de nosotros todavía estamos viviendo".

¿De qué se trata cuando se arriesga hablar de "crisis paradigmática"? Es necesario advertir que cuando nos referimos a paradigma, estamos entendiendo un *modo de ver* las cosas, esto es, una cosmovisión constituida por opiniones, valores e ideas acerca de la realidad, compartida por comunidades científicas y no científicas. En palabras de Fernando Mires:

[1] Sung, Jung Mo. "Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?", en: *Pasos* No. 130 (marzo-abril, 2007), págs. 1-14.

[2] Cfr. Tamayo, Juan José. "Impacto y acogida de la teología latinoamericana de la liberación veinticinco años después". http://servicioskoinonia.org/relat/181.htm. Afirma el autor: "La TL ha dado lugar a un debate múltiple dentro de la propia teología, a la que plantea cruciales interrogantes no hechos hasta ahora, pero también fuera, en círculos insensibles a la fe cristiana, críticos e incluso hostiles; en círculos intelectuales, políticos, económicos y sociales no confesionales. Gracias a ella, el cristianismo ha vuelto a interesar y ha adquirido relevancia en dichos sectores", pág. 1.

> ...paradigma sería un estilo de 'ver', y percibir, conocer y pensar, que es producido predominantemente por las comunidades científicas, que recoge creencias anidadas en el pensar colectivo que no es científico, que se traduce en palabras principalmente escritas, consagradas oficialmente por manuales, y que se establece institucionalmente en organizaciones que se forman a su alrededor. Un paradigma puede originariamente surgir de una ciencia muy especializada, pero tiene la particularidad de desbordar su lugar de nacimiento, transmitiéndose a múltiples ciencias y disciplinas, donde actúa como modelo o principio rector que en un momento determinado deja de ser sólo científico y se transforma en cultural [3].

En consecuencia, parecería estar en cuestión el fundamento de la TL: *la manera* como se postuló "el momento 'cero' [o] la experiencia espiritual de encontrar la persona de Jesús en el rostro del pobre", en medio de la praxis de liberación la cual, a su vez, se inscribía en "el anuncio de que Dios cumple la promesa de liberar a los cautivos y a los oprimidos". Así, lo que sucedió en la historia reciente es que nos dimos cuenta que esa "promesa... tarda en cumplirse" o sencillamente no se cumplió, originando una "distancia entre las expectativas generadas por las narrativas 'mesiánicas' y la realidad experimentada en la vida concreta" [4].

Precisemos el problema que reconstruye Jung Mo Sung: a partir de un testimonio de vida, el de Nenuca, —y como ella, muchas más personas que vivieron en forma semejante aquella época— siente una contradicción entre la esperanza de cambio suscitada como experiencia de fe en el contacto con los oprimidos de este mundo y la narrativa en que se soportó esa utopía, la cual históricamente fracasó. Podemos expresarlo de este modo: el encuentro cara a cara con el pobre fue mediatizado por una determinada forma de praxis de liberación, sustentada en una narrativa metafísica que nos hacía creer en un Dios con la voluntad inequívoca de empujar la historia hacia un destino de libertad, lo cual ya estaba aconteciendo. "La gran pregunta era por el cuándo, y no por la posibilidad o imposibilidad" de que así fuera. Este núcleo operaba como mecanismo de entendimiento de la revelación, como principio y paradigma teológico, y en cuanto tal, se encuentra en crisis. Así concluye el autor en mención:

> Considero que un cierto tipo de cristianismo de liberación, aquel que hacía de la promesa de la construcción de la utopía su fuerza y motivación principal, está en profunda crisis, para no decir que fracasó [5].

Frente a aquella utopía, Jung Mo Sung identifica hoy cuatro posturas dentro del cristianismo de liberación:

1) la que sencillamente reafirma este tipo de cristianismo y su visión mesiánica;

2) la que a manera de "solución" propone nuevos temas sin acometer la crisis fundamental y que, al igual que la anterior, para sostenerse recae en una metafísica a la postre sacrificialista;

3) la que critica la ilusión trascendental de la modernidad —de la que hacen parte las dos anteriores— y reubica la utopía como un horizonte orientador de la práctica, pero no como imperativo histórico de realización inmediata; y,

4) la que se sitúa desde el ámbito de las relaciones micro-sociales y desde allí asume los límites de la historia y de la condición humana y entiende que la liberación se legitima desde la justicia de la misma lucha y no desde los resultados.

En consecuencia, les subyace a estas perspectivas comprensiones diversas acerca del papel de la utopía dentro del cristianismo y dentro de la TL. Se trata, entonces, de un llamado a que desde la razón de fe se discierna la razón utópica de la liberación y se verifique la legitimidad de la misma. Ejercicio de discernimiento éste, iniciado en la *Crítica a la razón utópica* (1986) por Franz Hinkelammert que, de continuarse, le permitiría a la misma TL mantener o recuperar con mayor fuerza su legitimidad en tanto reflexión crítica y de esperanza verdadera [6].

De modo que, si admitimos la anterior caracterización —al menos como hipótesis de trabajo provisional bastante plausible, asumiendo la sustentación que hace el autor en su artículo— tendremos que aceptar que no existe una sola expresión de cristianismo de liberación ni de TL. Y podremos indicar que un punto central de su diferencia atañe al papel que se le adjudica a la utopía en el proyecto de liberación. Las dos primeras posturas pasarían por una crisis paradigmática (así no lo admitan), pues el único argumento que tienen para seguirse afirmando es que el proyecto de liberación

---

[3] Mires, F. *La revolución que nadie soñó*. Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1998, pág. 159.

[4] Sung, Jung Mo, *op. cit.*, pág. 7.

[5] *Ibid.*, pág. 13.

[6] Dice Hinkelammert: "Estoy convencido de que realizando la crítica a la razón utópica, la religión, el pensar teológico, de nuevo vuelven a ser legítimos. A partir de esta crítica se podrá ver que este tipo de utopías del sistema son sólo teologías secularizadas. Pero teología secularizadas que fracasan precisamente por ser seculares. De manera que de repente lo teológico-religioso tiene su lugar auténtico; esta es también nuestra experiencia. Y de repente recibe un lugar aún más auténtico que la teología liberal, que por doscientos años no ha sido más que decoración". Entrevista de Norbert Arntz, "Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la Crítica a la razón utópica", en: Gutiérrez, G. y Duque, J. (eds.). *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José, DEI, 2001, pág. 73.

social de otrora se mantiene, aunque está aplazado; las otras dos se comprenden en un contexto donde es necesario repensar la liberación con un nuevo sentido de esperanza —lo propio del espíritu originario de la TL—; es decir, insisten estas últimas en que la formulación de un nuevo paradigma teológico es todavía una tarea por hacerse [7]. Pero también es claro que desde cada una de ellas se desprenden proyectos y praxis de liberación diferenciados, así como comprensiones distintas de los aspectos liberadores. La importancia de esclarecer esta disputa estriba en que de ello depende, en buena medida, que la TL siga teniendo vigencia en relación con los procesos sociopolíticos de nuestras sociedades y en el diálogo con las ciencias sociales.

2. Sobre los presupuestos del pensar teológico liberador

La utopía tiene que ver con la forma de abordar la realidad. Muchas veces las confundimos y no nos damos cuenta de ello. Utopía y realidad deben diferenciarse, aunque también deben articularse. Por esto es necesario igualmente preguntarnos sobre el modo en que la TL se ha acercado al mundo social desde sus visiones utópicas, pues bien sabemos que

> ...del análisis de la realidad depende lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por lo tanto no se puede saber la voluntad de Dios, sino por un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de la liberación es la voluntad de Dios [8].

En ese sentido, es indispensable en nuestro caso hacer referencia al método *ver-juzgar-actuar*, característico de la tradición teológica latinoamericana y caribeña. Con la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) dicho método alcanzó su generalización en muchos ámbitos eclesiales. Como aproximación general a la realidad y a la revelación de Dios, permitió avanzar en la inversión de la manera de hacer teología, ya no abstrayéndose en una metafísica ni moralizando dogmáticamente, sino asumiendo la historia, la sociedad y el ser humano y leyendo allí los "signos de los tiempos" o la presencia de Dios en la historia. En este sentido ha cumplido un papel decisivo en la transformación de la fe y de su racionalidad.

No obstante, en la medida en que ese método va de la mano y en diálogo con las ciencias sociales, no puede descontar lo que acontece actualmente en este campo del conocimiento: el debate que pone en cuestión la racionalidad moderna en que se sustentan las epistemologías y los métodos de dichas disciplinas. Diríamos, pues, que ese "ver" está controvertido en el presente, haría parte de la "crisis paradigmática" que venimos comentando puesto que se enlaza con la formulación de utopías.

Sin pretender abocar con profundidad la polémica, bástenos, por ahora, proponer un mapa de algunos asuntos sobre aspectos centrales de la misma.

2.1. Del pensamiento lineal al complejo

En el método ver-juzgar-actuar opera una forma de pensamiento primordialmente *lineal*, ya que el momento del ver o del análisis de la realidad se le deja a las ciencias sociales, mientras que el segundo, el del juicio, se le encarga a la reflexión teológica, y en el último, el de la acción, se intenta una síntesis de las distintas disciplinas que intervienen. Son momentos pretendidamente correspondientes, interdependientes y con coherencia interna, pero seguido uno de otro, lo cual, a la postre, suscita dudas sobre sus posibilidades integradoras y sobre el carácter dinámico del análisis.

Hoy, en cambio, la forma de pensamiento que despliega una tendencia importante en las ciencias sociales concibe *relaciones complejas* entre los diversos momentos y datos que se analizan. En esta metamorfosis de una mirada unidireccional a una visión multidireccional vienen incidiendo, entre otras cosas, los efectos en la vida cotidiana de la revolución tecnológica, la cual nos permite percibir el tiempo ya no como una simple sucesión sino como la experiencia de lo simultáneo. Pero junto a estos datos de realidad hay nuevas teorías de conocimiento.

Actualmente el modo de pensar se modifica porque se accede a la conciencia de que la realidad no se agota en la forma material, sino que tiene otros modos de manifestarse. No basta mirar el comportamiento de la materia (lo tangible, lo perceptible, lo observable), lo que en las ciencias sociales se entendió como el análisis empírico. Las mismas ciencias empíricas, empezando por los avances de la física en el siglo XX,

---

[7] Franz Hinkelammert manifiesta que si bien en las primeras décadas "la teología de la liberación puso todo su pensamiento en relación con la liberación y en conexión con la praxis", hoy "el punto de partida sólo puede ser el ser humano como sujeto, que ahora insiste en sus derechos, en el conflicto con esta lógica propia de los sistemas institucionales. Y el conflicto se da. No es más el conflicto de clases, sino el conflicto de la posibilidad de la vida frente a la lógica propia de sistemas. Es un conflicto fundamental", Gutiérrez, G. y Duque, J. (eds.), *op. cit.*, págs. 64s., 69s.

[8] Hinkelammert, F. "La Teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado", en: *Pasos* No. 57 (enero-febrero, 1995), pág. 3.

han mostrado que la dinámica material tiene mucho de inmaterial, por lo que la realidad no siempre es ostensible ni predecible, ni en el mundo físico ni en el social. El paradigma racional científico moderno se alteró. Al respecto, comenta Fernando Mires:

> Cuando desde comienzos del siglo XX los físicos descubrieron que el átomo no era la esencia del universo, sino un microuniverso en el que circulaban otras partículas extremadamente íntimas como electrones, protones y neutrones, comenzó quizás la revolución paradigmática de nuestro tiempo. Los revolucionarios no usaban fusiles, sino microscopios. Nombres como Max Plank, Albert Einstein, Niels Bohr, Louis de Broglie, Erwin Schrodinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg, Paul Dirac, etc., han cambiado el curso y el discurso de las cosas. Después de ellos el universo ya no podía ser el mismo que antes. Todas las categorías por las cuales se había regido no sólo la Física, sino las ciencias en general, como espacio, tiempo, materia, objeto, causa y efecto, debieron ser formuladas de nuevo (Capra, 1988: 79). Cuando esos revolucionarios demostraron experimentalmente que las partículas del mundo subatómico no constituían cuerpos físicos (entidades sólidas), sino realidades que una vez aparecían en la forma de partículas y otras en la de ondas, y que la misma característica mostraba la luz, cuyas partículas o fotones debían ser observados en "paquetes" (que fueron llamados "quanten" —por Einstein, dicen unos; por Max Plank, dicen otros—), la Física tuvo que llegar nada menos que a la conclusión de que "la elementaridad del universo no es física". A partir de esos momentos, la realidad tuvo que ser descosificada, puesto que las cosas no eran más que agrupaciones de existencias "inmateriales", que por medio de sus ordenamientos creaban esa representación que aparece ante nuestros ojos como materia. En las palabras de Hans Peter Dürr: "Esas experiencias llevan a opinar que el mundo no está compuesto por cosas materiales. Corresponde más bien con una determinada 'potencialidad' que posee la particularidad, bajo determinadas condiciones y diversos modos, de poder representarse como realidad cosificada" (1992: 44) [9].

Por tanto, se ponen en cuestión los principios determinantes de la realidad y la manera de relacionarse los llamados objetos. El conocimiento de estos factores, en consecuencia, también se replantea. ¿Cómo es que los elementos de la realidad se interrelacionan entre sí? ¿Acaso es bajo el esquema simple de causa-efecto? ¿Y si así fuese, existen determinaciones últimas de los fenómenos, en campos de la realidad que definen inexorablemente el comportamiento de los demás ámbitos del mundo y de los seres humanos? ¿O más bien se trata del movimiento continuo de los sistemas de interrelación que lleva a postular la idea de momentos diferentes en los que a veces un sistema es más decisivo y condicionante, mientras en diversas ocasiones lo es otro? Esta última posibilidad lleva a señalar, por ejemplo, que en la dinámica de la realidad social hay momentos determinados por el sistema económico, mientras hay otros en los que el cambio es factible incidiendo desde los sistemas culturales. Así mismo, para el método teológico sobre el cual reflexionamos, tendría que revisarse si el juicio de fe aparece determinado por una base material, supuestamente otorgada de manera previa por el análisis de las disciplinas sociales.

Evocando a Edgar Morin, podríamos esbozar rápidamente algunos de los cimientos sobre los cuales el autor francés formula la factibilidad del paradigma complejo:

1) Tomar en serio al sujeto en el proceso de conocimiento implica considerar sus condiciones biológicas para el pensar. En efecto, en el cerebro ocurren relaciones de antagonismo entre sus diversas dimensiones (el cerebro reptiliano que expresa el celo y la agresión, el cerebro mamífero que manifiesta el afecto y el neocórtex humano que desarrolla la inteligencia lógica y conceptual). De ninguno hay predominancia sino que entre los tres hay un permanente desequilibrio. De tal forma, el pensamiento es más que razón, y de esas relaciones cerebrales hipercomplejas (el espíritu de lo humano que orienta el conocer) también surge la imaginación como forma de conocimiento.

2) "...se ha descubierto mediante medios nuevos de observación y de experimentación lo que Kant descubrió mediante procedimientos intelectuales y reflexivos. Nuestro cerebro está en una caja negra que es el cráneo, no tiene comunicación directa con el universo. Esa comunicación se efectúa indirectamente vía la red nerviosa a partir de las terminales sensoriales... Es la ruina de la concepción del conocimiento-reflejo" [10]. De lo cual se concluye que en el conocimiento, a lo más, hacemos representaciones o traducciones de la realidad puesto que biológicamente el cerebro está separado del resto del universo, de tal manera que el comprender humano se encuentra, a la vez, en asociación y en oposición a la naturaleza.

3) En consecuencia, así como hay una autonomía relativa de las dimensiones cerebrales y del cerebro en su conjunto con respecto a la naturaleza (condiciones bio-antropológicas del conocimiento), igualmente existe una autonomía relativa del sistema de ideas

[9] Mires, F., *op. cit.*, pág.168.

[10] Extraído de *L'intelligence de la complexité* de Edgar Morin, editado por L'Harmattan, París, 1999. Traducción de José Luis Solana Ruiz y de *El método 3. El conocimiento del conocimiento* de Edgar Morin. Ediciones Cátedra, 2002 (4a. ed.). Tomado de http://komplexblog.blogspot.com en consulta de noviembre de 2007.

construido por el sujeto que conoce con respecto a los hechos históricos (condiciones socioculturales del conocimiento), de modo que no se puede asegurar que las ideas son meros productos sociales o productos absolutos del espíritu humano: "el marxismo complejo y dialéctico, comenzando por Marx, percibía que una ideología retroactuaba, evidentemente, y jugaba su papel en el proceso histórico. Es necesario ir todavía más lejos. Marx creyó volver a poner la dialéctica sobre los pies subordinando el papel de las ideas. Pero la dialéctica no tiene cabeza ni pies. Es rotativa. La dialéctica es compleja, no lineal".

Concluye Morin que,

> ...del examen bio-antropológico del conocimiento se desprende un principio de incertidumbre fundamental; existe siempre una relación incierta entre nuestro espíritu y el universo exterior.

Pensado este principio de conocimiento para la teología, tendríamos que afirmar el carácter incierto del conocimiento humano sobre la revelación (por ejemplo, de la utopía o la esperanza que se analizó anteriormente) y el imperativo de su incesante actualización conforme a las circunstancias socioculturales de un determinado contexto histórico; hoy, se trataría de comprender desde la fe la experiencia humana en un contexto de amenaza global contra toda forma de vida, lo que en palabras de Morin sería el contexto de la "complejidad planetaria", un asunto mucho más decisivo que la lucha de clases sobre la cual se centraba el paradigma en crisis y del cual se nutrió la TL en nuestro hemisferio.

2.2. Nuevas posibilidades de articulación entre Teología de la Liberación y ciencias sociales

En el ámbito del conocimiento sobre lo social existe conciencia de los enormes límites para el pensamiento humano, si se insiste en las afirmaciones de verdad estrictamente disciplinares. Así lo expresa, en perspectiva crítica, Edgar Morin:

> Las realidades globales, complejas, se han quebrantado; lo humano se ha dislocado; su dimensión biológica, incluyendo el cerebro, está encerrada en los departamentos biológicos; sus dimensiones síquica, social, religiosa, económica están relegadas y separadas las unas de las otras en los departamentos de ciencias humanas; sus caracteres subjetivos, existenciales, poéticos se encuentran acantonados en los departamentos de literatura y poesía. La filosofía que es, por naturaleza, una reflexión sobre todos los problemas humanos se volvió a su vez un campo encerrado en sí mismo.
>
> Los problemas fundamentales y los problemas globales son evacuados de las ciencias disciplinarias. Sólo son protegidos por la filosofía pero dejan de alimentarse de los aportes de las ciencias.
>
> En estas condiciones, las mentes formadas por las disciplinas pierden sus aptitudes naturales para contextualizar los saberes tanto como para integrarlos en sus conjuntos naturales. El debilitamiento de la percepción de lo global conduce al debilitamiento de la responsabilidad (cada uno tiende a responsabilizarse solamente de su tarea especializada) y al debilitamiento de la solidaridad (ya nadie siente vínculos con sus conciudadanos) [11].

Frente a esta suerte de fragmentación del conocimiento y de divorcio de la teoría con la realidad del sujeto concreto, en el presente, al contrario, se aboga por la confluencia de las distintas disciplinas en torno a problemas de realidad y cada vez se exige más —incluido el ámbito de lo social y humano— desvanecer las fronteras epistemológicas, de lo cual se derivan esfuerzos por construir marcos categoriales comunes en los denominados procesos de *hibridación* y *transdisciplinares*. Cada vez menos una disciplina es "poseedora" exclusiva de concepto alguno [12] y más bien propugna por resignificar, desde su perspectiva, los suyos propios o los que provengan de diferentes campos de conocimiento.

En consecuencia, este enfoque obligaría a la TL a repensar sus categorías a la luz de las comprensiones teóricas que hacen las disciplinas con las que procura dialogar, al tiempo que la desafía a enriquecer, desde la experiencia y razón de fe, los núcleos conceptuales que asume de otras ciencias. Se trata de un proceso continuo, distinto y mucho más allá del momento específico que se le asigna en el esquema del *ver-juzgar-actuar* para que se pronuncie como razón teológica e "ilumine" o "llene de sentido" los hallazgos de las ciencias seculares.

2.3. Entre lo global y lo local: la metamorfosis de la sociedad

De otro lado, la frustrada esperanza de cambio a la que aludimos arriba, devenida "crisis paradigmática", ha sido evidenciada desde el punto de vista teórico como la caída de un metarrelato específico: aquel que previó en el proyecto histórico socialista la universalización de la liberación humana. Empero, la "universalización" obró por otra vía a través de la

---

[11] Morin, Edgar. "Los siete saberes necesarios a la educación del futuro". UNESCO, http://www.seduca.gov.co, 1999, pág. 18. (Página consultada en noviembre de 2007).

[12] Dogan, M. y Pahre, R. *Las nuevas ciencias sociales*. México D. F., Editorial Grijalbo, 1993.

globalización neoliberal. Desde la perspectiva de la teoría crítica sabemos que por tratarse de un proyecto excluyente y por sustentarse en el sacrificio y la muerte de grandes mayorías, no se puede postular como un universal humano. Pero ideológicamente consigue presentarse de tal manera y así pervierte el sentido de la utopía: ésta pareciera que ya advino, y con ello arribamos al fin de la historia.

En consecuencia, la utopía atada a un proyecto social derrotado, colocó a los sectores vinculados a ella en una situación defensiva, resistiendo desde los proyectos locales de vida. Su horizonte, su "ver", en muchos casos se redujo a ese ámbito de lo inmediato. En relación a lo global, cuya dinámica escapa al control de los excluidos y las excluidas y de quienes se rebelan a someterse a sus lógicas y mecanismos, no se sabe *cómo articular epistemológicamente las dinámicas cotidianas y locales con las pretensiones de universalidad consignadas en la alternativa utópica de "otro mundo es posible"*. De modo que las necesidades y los intereses manifiestos en lo local siguen siendo fragmentados, ocultados y tergiversados por los deseos que impulsa el mercado a nivel general.

Adicionalmente, la globalización en cuanto hecho histórico ha reconfigurado la forma "sociedad", ese referente del que han dado cuenta las ciencias sociales en la modernidad. Difícil es que hoy el "ver" pueda caracterizar el sistema social, como era la aspiración teórica de las corrientes estructuralistas, tanto la funcionalista como la misma que se reprodujo en algunos análisis del marxismo, específicamente en las esferas de la TL [13]. Más allá de estructuras determinantes dentro de cada sociedad, la dinámica social parece influida por fuerzas y dinámicas globales y particulares, generadas por actores y sujetos sociales con referentes que transitan y trascienden las instituciones fundamentales de hoy: el Mercado y el Estado; respecto a éstas, los actores y sujetos, o se someten o se adaptan o se rebelan. Las prácticas de las personas y los grupos sociales no se explican tanto por su pertenencia a tal o cual estructura, como por las significaciones sociales que reproducen, vale decir, por las subjetividades y los órdenes culturales que constituyen y desde los cuales intentan explicar su modo de estar en el mundo.

En conclusión de lo dicho hasta aquí: el "ver" exige una revisión profunda. No es el inicio de una línea plana como a simple vista pareciera. Tampoco cuenta con los instrumentos teóricos y conceptuales que antes lo asistían. Enseguida, el "juzgar" y el "actuar" también se replantearían: no tendrían un lugar fijo, un turno asignado, ni tampoco serían competencia de alguna disciplina específica, sino de muchas que se hibridan. Es todo un camino por recorrer desde la TL en diálogo con las ciencias sociales.

2.4. Criterios epistemológicos y metodológicos para expresar al sujeto

De manera que no se trataría de "ver" estructuras, sino de *caracterizar los actores y sujetos* que las producen a partir de sus relaciones sociales y humanas. El punto de partida, el criterio epistemológico y metodológico es el pobre, siguiendo la tradición bíblica que rescató y actualizó la TL. Pero este pobre importa en cuanto sujeto, o sea, en cuanto humana y humano capaces y dispuestos a emanciparse de las estructuras que los niegan y oprimen. Las ciencias sociales y la TL pueden tener este lugar (secular y teológico, a la vez) para pensar las herramientas con las cuales visibilizar la presencia de los actores que revelan al sujeto en medio de su realidad.

Dicha tarea demanda iniciativas en los ámbitos epistemológico y metodológico.

Respecto al primero es necesario tener en cuenta el quiebre de la racionalidad moderna, en particular de la racionalidad instrumental. Dos grandes críticas se han cernido sobre ella: la de Marx —teoría del valor y del fetichismo— y la más reciente proveniente del posmodernismo —caída de los metarrelatos y de toda posibilidad de fundamento y de universalismo en el sentido moderno de su concepción—. Las críticas no son iguales: la primera sigue propugnando por un humanismo dentro de pretensiones históricas universales, mientras la segunda privilegia el fragmento como el único referente posible de la experiencia humana. En esta disputa, la TL debe examinar qué queda de la primera visión, con la cual en buena medida se identificó, y debe determinar las condiciones de validez de una racionalidad que efectivamente afirme al sujeto viviente como criterio de verdad de todo conocimiento científico, al tiempo que haga dable, en este contexto moderno-posmoderno, la revelación con sentido, por parte de dicho sujeto, del Dios de la vida.

En la misma línea de pensamiento y en relación con el aspecto metodológico, el reto que actualmente se advierte es el de cómo articular los fenómenos micrológicos con los análisis macrosociales (Geertz, 1976). Los estudios culturales —en especial los de la sociología interpretativa (Ibáñez, 1995)— llaman la atención sobre las significaciones constituidas desde las relaciones sociales, por parte de comunidades concretas. Su reconstrucción mediante técnicas etnográficas ayuda no sólo a comprender a los grupos humanos que producen dichas significaciones, sino a explicar el alcance que tienen dentro de las tramas culturales dominantes. Al centrar la mirada en relaciones es-

[13] Cfr. Boff, Clodovis. *Teología de lo político, sus mediaciones*. Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 1980.

pecíficas, los sujetos concretos son reconocidos y las preguntas por sus posibilidades de universalización se precisan y profundizan.

De lo que se trata es de dar cuenta de los sujetos y de sus actuaciones sociales por medio de sus propios lenguajes. Las técnicas de registro están al servicio de ello. El relato, por ende, cobra suma importancia. Y las interpretaciones sobre los mismos se convierten en narrativas del sujeto. Estos lenguajes son expresiones de la vida real, con lo cual es posible romper la lógica cerrada del conocimiento racional moderno entrampada en marcos categoriales abstractos. Allí, en el ámbito de la cotidianidad, se pueden deconstruir en detalle los mecanismos y saberes con los cuales las personas y comunidades enfrentan la vida y la muerte, su contingencia, y procuran hacerse humanas, desafiando, resistiendo y recreando las condiciones que las determinan. De tal forma, el conocimiento que de aquí se deriva se mueve en el orden de lo histórico, en la medida en que el sujeto viviente está siempre presente, expresándose en los saberes que se recuperan. Quizás las exploraciones que analizan dimensiones de la razón mítica, iniciadas recientemente por Franz Hinkelammert [14], coadyuven a fecundar estos campos de análisis y de comprensión.

Con todo lo anterior estamos proponiendo a la TL la misión de emprender la ingente tarea de reconstruir las vivencias de fe de creyentes y no-creyentes, religiosas y no, es decir, de profundizar mucho más sobre los núcleos en que se soportan las prácticas humanas, principalmente de los sujetos que resisten y se rebelan frente a los sistemas dominantes y que reactualizan sus praxis de acuerdo con los nuevos contextos sociales en donde acontece, una vez más lo decimos, una crisis paradigmática. De modo particular, la TL aún tiene mucho por indagar de lo que se anida en la religiosidad popular. El presupuesto metodológico es que estos aspectos emergen en las hablas cotidianas; el presupuesto epistemológico es que se configuran dentro y como mitos de larga tradición, dentro y más allá de las formalizaciones racionales concebidas por la modernidad. Uno y otro presupuestos nos abocan a otra manera de hacer teología y ciencias sociales, esta vez más vinculadas al mundo de la vida.

3. El devenir de las Comunidades Eclesiales de Base y el devenir del sujeto

La TL ha desarrollado su experiencia de fe y su reflexión sobre la misma desde la opción por el pobre. Ésta, a su vez, la ha alimentado y fortalecido desde un lugar específico: las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). La referencia teológica de la praxis de liberación, de muchos cristianos y cristianas, fue éste.

En las décadas de los setenta y ochenta, incluso de los noventa, las CEB eran la instancia desde la cual se pretendía la renovación eclesial y la articulación con los proyectos políticos revolucionarios. Dichos propósitos devinieron serias contradicciones con las estructuras eclesiales y con el sistema político y social imperante. Evaluar lo que sucedió al respecto, ayudaría en buena medida a comprender la crisis paradigmática de la que venimos hablando; sin embargo, no es el cometido en este escrito.

Interesa ahora sugerir la necesidad de reflexionar sobre las CEB desde la perspectiva del sujeto, pues con ello se podrían desarrollar lecturas ulteriores acerca del significado social, político y teológico de dicho proceso en América Latina y el Caribe. Indiquemos brevemente algunos hitos de lo reflexionado en esta materia.

En su obra fundante de la TL, Gustavo Gutiérrez se siente ante un hombre pobre y oprimido

> ...cada vez más consciente de ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a todo elemento represivo que le impida realizarse, cada vez más decidido a participar en la transformación de las actuales estructuras sociales y en la efectiva gestión política...

Por ello concluye: "La razón humana se ha hecho razón política" [15]. A este sujeto lo ve luchando contra la opresión en organizaciones populares y en las CEB, y en particular en estas últimas lo observa viviendo la solidaridad como resultado de una nueva espiritualidad que se funda en la conversión, la eficacia de su praxis y la alegría pascual. Dentro de dicho marco establece una diferencia con la teología moderna para la cual su interlocutor privilegiado es el "burgués no creyente, ateo y escéptico", sujeto histórico de la ideología liberal. Así, dentro de una concepción moderna postula desde y para la TL un sujeto histórico, en relación análoga al de los programas revolucionarios de la tradición marxista, en el sentido de que es hacedor de su propio destino universal. Fue el marco inspirador de toda TL subsiguiente.

Dicho sujeto histórico muchas veces fue denominado *pueblo de Dios*, como lo encontramos en Ignacio Ellacuría. Este filósofo y teólogo lo articuló a la tradición bíblica, estableciendo desde allí la opción preferencial por los pobres y mostrando que las luchas históricas por la justicia y la liberación, así como la persecución

[14] Hinkelammert, F. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión.* En publicación.

[15] Gutiérrez, G. *Teología de la liberación: perspectivas.* Salamanca (España), Ediciones Sígueme, 1975, pág. 75.

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01496 2692

que se sufre en ese esfuerzo de instaurar el Reino, son formas mediante las cuales se constituye el pueblo de Dios. Desde esta óptica, Ellacuría comprende que la misión de la Iglesia es contribuir a que el pueblo histórico de los pobres se vaya configurando como verdadero pueblo de Dios, y para ello debe contribuir a que los pobres se hagan "espiritualmente pobres" o, de otro modo, "pobres con espíritu", lo cual es "ante todo una toma de conciencia sobre el hecho mismo de la pobreza material, individual y colectiva" que los lleva a comprometerse con autenticidad con las organizaciones que luchan por la liberación de la pobreza injusta [16]. En otros términos: en los movimientos de liberación secular, donde tomaba forma el pueblo de Dios, se contaría con la fuerza cristiana capaz de aportar en la configuración de una subjetividad propicia para llevar a cabo las tareas de emancipación. De tal manera, el sujeto histórico, en tanto pueblo de Dios, adquiría la fisonomía de un sujeto político actuante y visible.

Leonardo Boff, por su parte, hará énfasis en las preguntas hechas a la Iglesia que pretende ser *para, de* y *con* los pobres, en el entendido de que dicha opción le exige su transformación radical interna. Diríamos, el aporte creyente a la constitución del pueblo de Dios en cuanto sujeto histórico de liberación, debía pasar por la *metanoia* de la estructura eclesial. Hace visible, entonces, cómo ésta se enfrenta a la pregunta lanzada por sujetos pobres con capacidad de transformación, acerca del significado para sí misma de su actuación política al lado de los oprimidos. Tales cuestiones se han de ir resolviendo en una dinámica espiritual, donde mística y política se articulan en tanto contemplación dentro de la praxis liberadora. La forma concreta que ésta tome en buena medida queda a decisión de cada creyente. El sujeto histórico, pues, se irá constituyendo en América Latina y el Caribe mediante la dialéctica acción política liberadora-espiritualidad, en tanto forma específica de intersubjetivación.

En teoría se pensaba que las anteriores eran concepciones complementarias, no excluyentes entre sí. De la idea de sujeto histórico, se desprendía más directamente un proyecto político; de la de pueblo de Dios, la acción política de un sujeto creyente que actuaba en el mundo secular; de la necesaria transformación eclesial, la constitución de un nuevo modelo de iglesia como parte relativamente autónoma y como aporte específico al movimiento de liberación.

Si no fueron perspectivas divergentes para la racionalidad teológica, sin embargo sí terminaron gestando opciones prácticas distintas que se reflejaron en diversas concreciones orgánicas: cristianas y cristianos que optaron por vivir su compromiso en proyectos políticos donde no siempre alimentaron explícitamente su fe, y más bien se diluyeron allí; cristianas y cristianos que colocaron un pie en proyectos políticos y otro en las CEB, viviendo la dicotomía interna derivada de la doble carga de conflictos provenientes de una y otra parte; y por fin, cristianas y cristianos que se quedaron en las CEB buscando consolidar otro modelo de Iglesia, y que sufrieron la derrota propiciada por la estrategia de muchas jerarquías eclesiásticas las cuales buscaron su neutralización o su cooptación, incorporando las CEB a la institución tradicional de cristiandad.

De uno u otro modo, cualquiera hubiera sido la elección orgánica, en todas se resintió la crisis de los movimientos de liberación política, la crisis paradigmática. En concreto: la institucionalidad social que se cuestionaba y se anhelaba transformar por diferentes vías, no sólo continuó sino que se impuso a contrapelo en los radicales programas de corte neoliberal. Y, paradójicamente, el tipo de Estado que se redujo y se reestructuró con el fin de darle vía libre al mercado, ha hecho apertura de espacios políticos a sectores de oposición que antes había combatido, como estrategia de contención a las estrepitosas crisis generadas por su modelo de acumulación durante la década de los noventa. De manera que hoy asistimos a un nuevo escenario político en el que encontramos en los aparatos de Estado a izquierdas que gobiernan en niveles locales y / o nacionales, en países como Brasil, Venezuela, Uruguay, Chile, Argentina, Bolivia, Ecuador, Colombia, Nicaragua, El Salvador y Guatemala, y que se replantean con ello, tanto para los militantes políticos como para cristianas y cristianos, el papel de la lucha institucional y el contenido de la utopía, trátese de la nueva sociedad, o de la nueva tierra y el nuevo cielo.

Podríamos pensar que fue este contexto latinoamericano y caribeño y de otras partes del mundo, el factor decisivo para que en el DEI se hubiese desarrollado a profundidad la reflexión sobre el sujeto y la ley. No bastaba la concepción del sujeto atada a ortodoxias marxistas de liberación y centradas en la configuración de un supuesto sujeto histórico que emergía de la lucha de clases; no bastaba, puesto que desaparecía del escenario político real. Más allá de pobres visibles, aumentaban las capas invisibilizadas de excluidos y excluidas que antes de pensar en movilizarse y organizarse, debían y deben tratar de sobrevivir. Nuestros países de llenaron de *víctimas* sociales, económicas y, en casos extremos, también políticas. ¿Acaso podemos verlas como sujetos?, fue la pregunta. Y seguidamente, otro interrogante: ¿Es legítimo acceder a una institucionalidad —del mercado, estatal— que produce de modo sistemático esa exclusión y esas víctimas, con la ilusión de transformarla?

[16] Ellacuría, I. "Pobres", en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, págs. 786-802.

La respuesta en el DEI fue señalando que el lugar del sujeto era otro, y que las emancipaciones adoptaban el modo de resistencia más que la forma revolucionaria. Luego, el contenido de la liberación también cambiaba. El sujeto no es necesariamente ese con conciencia histórica de transformación, con razón política, sino aquel *con capacidad de clamar y gritar* en contextos de resignación ante la racionalidad del mercado; el sujeto, asimismo, *se rebela* ante la inercia de la ley, del sistema, del orden institucional que se impone como racionalidad del progreso, así no pueda derrocarlos; y el sujeto, humano por excelencia, todavía mantiene la *capacidad de discernir* acerca de los mecanismos institucionales que pretenden negar las formas de vida humana y natural. Esta visión del sujeto tiene sus raíces en los textos bíblicos y en el cristianismo primigenio, pero no ha sucumbido a pesar de las inversiones en su concepción a lo largo de los siglos, incluidas las reinterpretaciones hechas por la propia modernidad. El sujeto también se ha mantenido vivo en tradiciones seculares de Occidente.

De tal modo que desde esta visión, el sujeto no se puede identificar con formas orgánicas concretas, ni sociales ni políticas ni eclesiales. El mismo Jung Mo Sung, interpretando a Franz Hinkelammert, sostiene que

> ...el concepto de "sujeto" no es un concepto que describe o se refiere al ser humano que existe en las relaciones sociales y humanas... sino un concepto que sintetiza la potencialidad humana...
>
> Es esta identificación del ser humano con un determinado papel social dentro del sistema de mercado lo que niega al ser humano como sujeto. Razón por la cual éste se afirma como sujeto gritando, oponiéndose a esta reducción que hace su vida insoportable. No obstante, la víctima negada que grita para afirmarse como sujeto no puede prescindir de actuar en el plano social e institucional como un actor social. O sea, el ser humano para afirmarse como sujeto necesita objetivarse como actor social en las relaciones sociales institucionalizadas.

Pero, termina precisando el autor,

> ...si identificamos al ser humano actuando en un movimiento social —como actor social— como ser "sujeto" o "nuevo sujeto", no conseguimos escapar de la trampa: la reducción de la potencialidad humana a un papel social [17].

En síntesis: este rápido recorrido por la concepción del sujeto en la TL, nos da cuenta de un supuesto teórico no saldado y que haría parte de la crisis paradigmática. Lo podríamos resumir con este interrogante: ¿de quién habla la TL cuando se refiere al sujeto?

A modo de conclusión

Con estas reflexiones asumimos, entonces, que sí hay crisis paradigmática de la cual participa la TL. No nos debe asustar esto: se trata de admitir con justeza los alcances de la renovación en la praxis y reflexión de fe propiciada por la TL, pero de ser conscientes además de sus límites dentro del contexto moderno en el cual se engendró y se ha desarrollado. Sólo así es factible concebir nuevos impulsos de la misma TL, antes que declarar inútilmente su muerte.

A partir de las consideraciones expuestas, podemos señalar que la reflexión sobre el sujeto se constituye en el referente desde el cual pensar asuntos como el paradigma de conocimiento, la utopía y la institucionalidad con la que el ser humano se confronta permanentemente. Es el referente fundamental para reorganizar la esperanza, en especial de aquellos fragmentos sociales y humanos que resisten desde la vida cotidiana o desde opciones locales y sectoriales, al margen o en las fronteras institucionales, reivindicando la condición humana en sus diversas paradojas. Con ello, se abre no sólo el espectro sino el horizonte de comprensión de la dignidad humana que desafía también las visiones en que se asientan los derechos humanos. Aquí confluyen quienes promueven las emancipaciones seculares y quienes profesan la salvación humana entendida como liberación divina en la tierra: no creyentes y creyentes, resistiendo y rebelándose dentro y fuera de movimientos sociales, políticos y eclesiales, comprendiéndose y haciéndose sujetos humanos. En esta dirección podría pensarse el sujeto como la base para una nueva formulación teológica que adelantaría el programa de la secularización de la teología y aportaría, así, a la formulación de un nuevo paradigma de la praxis y del conocimiento. Entonces, la crisis sería una crisis de anticipación en favor de la esperanza. ■

[17] Sung, Jung Mo. "Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real. Un diálogo con el pensamiento de Franz Hinkelammert", en: Gutiérrez, G. y Duque, J. (eds.), *op. cit.*, págs. 271s.

RIBLA

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas
RIBLA Nº 45: Los salmos
RIBLA Nº 46: María
RIBLA Nº 47: Jesús histórico
RIBLA Nº 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA Nº 49: Es tiempo de sanación
RIBLA Nº 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA Nº 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA Nº 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA Nº 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
RIBLA Nº 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA Nº 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA Nº 56: Re-imaginando las masculinidades
RIBLA Nº 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos
RIBLA Nº 58: Apócrifos del Segundo Testamento
RIBLA Nº 59: Vida en comunidad
RIBLA Nº 60: Profetas anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)

LIBRARY OF PRINCETON

AUG - 7 2013

THEOLOGICAL SEMINARY

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 30 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 13.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 2253-0229 / 2253-9124
Fax: (506) 2280-7561
asodei@racsa.co.cr

Impreso en: Lara Segura & Asoc. (506) 2256-1664